LE MORALI

DEL SIGNOR

FABIO ALBERGATI

TOMO PRIMO.

ALL'ILLVSTR. ET ECCELL. SIG.

D. NICOLO' LVDOVISI

Principe di Piombino, e di Venosa, Duca di Zagarolo, e di Fiano, Grande di Spagna, Caualiere dell'Ordine del Toson d'oro, Vice Rè, e Capitan Generale delle Galere, e Regno di Sardegna.

IN ROMA,

Per Giacomo Dragondelli 1664.

Con Licenza de' Superiori.

Est Conventus Jesu Mariæ de Urbe
F.F. Erem. Excalc. Ord. S. Aug.ni
Quem dedit Ill.mus D. Hyacinthus
Abbas Scaglia.

TAVOLA
DE I CAPITOLI
DEL PRIMO TOMO.

LIBRO PRIMO.

✠ 2 de'

LIBRO SECONDO.

LIBRO TERZO.

LIBRO QVARTO.

LIBRO QVINTO.

LIBRO SESTO.

T A V O L A.

Iterum imprimatur si videbitur Reuerendiss. Pat. Magist. Sac. Pal. Apost.

O. Episc. Patrac. Vicesg.

Iterum imprimatur,
Fr. Raimundus Capisuccus Magist. Sacr. Palatij Apost. Ord. Præd.

DEL-

DELLE MORALI

DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

TOMO PRIMO.

PROEMIO.

O mi sono proposto di trattare del sommo bene humano, che col lume naturale possiamo ottenere, per comprendere, che cosa è, et in che guisa si possa cõseguire; cognitione altrettanto necessaria, quanto sopra modo nobile, e giouenole. Percioche come all'arciere, non vedendo il berzaglio, ne sapẽdo il modo da colpirlo, diuerebbe l'arco inutile, ó scioccamente l'esercitarebbe; cosi la ragione si farebbe di niun valore in noi, e follemente verrebbe impiegata, se'l fine, à cui è prodotta, et il modo da peruenirui ci fosse occulto. E certo s'all'artefice, per far perfetta l'opera sua, è necessaria la cognitione del fine, & il saper il modo di acquistarlo, & in ciò pone tutto lo studio; quanto maggiormente è di mestiere procacciar la cognitione dell'vniuersal fine humano, & il mezo da ottenerlo; posciache ci ren-

de atti non in una attione sola, nè in uno solo genere di cose, mà in tutti gli affari della nostra vita? Sopra soggetto adunque cotanto graue, come che molti valent'huomini habbiano faticato per rẽderlo palese, con non minor lode loro, che gran frutto de gli altri; nondimeno frà le dottrine di essi quella di Aristotile si mostra da tanto maggior ragione dell'altre accompagnata, quanto sopra principij più veri è stabilita, e con ordine più esquisito è trattata ne i dieci libri à Nicomaco. E perche conforme allo stile suo con breuità artificiosissima ció esseguisce, e con sentimenti altrettanto profondi, quanto ammirabili, e gioueuoli, l'opera sua come abbondantissimo, e perpetuo fonte, che contiene in virtù un quasi ampio mare di bellezza, e di tesori, porge occasione del continuo da essercitarsi à comune beneficio in essa; hó risoluto, per quanto si stende il debil poter mio, scriuendo di questo fine humano, seguire il medesimo Aristotile ne i libri raccontati; giudicando, che'l mio proponimento (quando habbia in alcuna parte luogo) non sia per esser inutile, nè biasimeuole; e mentre anche non mi succeda, e che l'effetto non sia di lode degno; che la buona intentione nondimeno sia per farmi di scusa meriteuole. Per la qual cosa in questo mio discorso chiarendo prima, che cosa sia il sommo bene humano, mi sforzeró di manifestare in ció l'opinione d'Aristotile: & apparendo, che col mezo della Virtù si conseguisce, verró uniuersalmente à considerare la generatione di essa, in qual parte dell'anima sia riposta, e come s'acquisti. E quindi all'esame delle particolari virtù discen-

scendendo, procaccieremo di ridur le cose alla prattica, quanto potremo; posciache essendo questa facoltà indirizzata all'operare, la consideratione de i particolari le sarà sopramodo gioueuole. E però Teofrasto s'indusse à scriuere de i caratteri, e de i segni da conoscere particolarmente i costumi delle genti: e Plutarco in tanti opuscoli hebbe l'intentione riuolta à farci famigliare la Filosofia morale, e ciuile, scendendo da gli vniuersali à i particolari. Percioche gli vniuersali, per esser più comuni, abbracciano bene molto più cose, mà stando in astratto, e non posti in prattica, sembrano inutili; doue i particolari riducendosi alle attioni, sono maggiormente gioueuoli alla Virtù attiua. Ad imitatione adunque di quei graui Autori, che detto habbiamo, cercheremo di spiegare in ogni Virtù non solo il mezo, e gli estremi, mà insieme il modo, con che la Virtù si possa acquistare, & i vitij fuggire, esaminando alle volte alcune attioni d' huomini Illustri. Onde si vedrà, che questa facoltà non consiste nell'imaginatione, ma è reale, & è riposta vie più ne i singolari, e nell'operatione, che nell'vniuersale, e nel sapere; e che per conseguente la Felicità nascendo principalmente da essa, è possibile, e non impossibile da essere ottenuta. E dopo hauer discorso di tutte le Virtù, e delle semiuirtù, si parlerà dell'Amicitia, nella quale rilucono; riducendo in vn sol ragionamento quello, che in due libri da Aristotile è diuisato; applicando le medesime regole all'Amicitia ordinaria, che tutto dì prouiamo, e di che fin qui non vediamo alcuno hauer ragionato. E di poi del piace-

re, per esser conseguente alle virtuose operationi, si trattera, ristringendo similmente in vn solo ragionamento quello che da Aristotile in due n'è stato scritto. Finalmente de gli habiti del nostro intelletto ragionando, si ritrouera il perfettissimo, in cui principalmente la Felicità risiede. E perche le difficoltà, che cadono sopra questo soggetto ne i libri d'Aristotile, venendo chiarite, possono apportare lume, è giouamento non picciolo alla nostra intentione; doue occorrerà, procureremo (per quanto sarà il poter nostro) di leuarle, con iscoprire la sua opinione, hauendola tolta per norma in questo discorso. E per cagione di ciò non si lascierà di considerare ancora sopra le stesse materie alle volte i pareri altrui, senza pensiero di offendere chi si sia; mà per ritrouar solo quella verità, per cui si deue stimare, che ogni huomo da bene si muoua à parlare, & à scriuere; e che ciascuno sia per aggradire in altri la buona intentione, e desiderio di ritrouarla, che proua in se stesso, mētre anco vedesse cosa contraria al suo pensiero. Mà l'obligarci a seguire la dottrina d'Arist. non pare, che debba legarci al suo preciso filo; percioche essendo ne gli ordini alcuna latitudine, la persona non è in ciò ristretta à cosa indiuisibile, potendo ire per la stessa strada, e non per la medesima linea. Il nostro discorso dunque sarà in maniera, che non ci partendo dalla materia trattata da esso, ci allargaremo più, e meno, secondo che giudicaremo necessario per chiarire la sua opinione; e per lo stesso rispetto ancora non ci partiremo alle volte dalle parole sue, le quali essendo in alcuni luoghi assai oscure, ci sforzaremo, per far opera

gio-

gioueuoli, d'interpretarle quasi per parafrase. Le ragioni poi, di che in questa nostra fatica ci seruiremo, saranno probabili, conforme alla materia contingente, di che trattiamo. Ne intendo probabili, come quelle del Retore, e del Dialettico, che da cose communi si cauano, come pare, che altri habbiano creduto douersi procedere in questa scienzà; posciache ció sarebbe lontano dallo stile ragioneuole, che in ciascuna facoltà, & arte si deue osseruare; & auuengach' Aristotile dicesse, che l'attioni non haueano fermezza alcuna nella maniera, che non hanno le cose appartenenti alla sanità; tuttauia soggiunse, esser di mestiere, che gli agenti riguardino sempre alle occasioni, come auuiene nell'arte della Medicina, & in quella del regger la naue. E così gli agenti nelle attioni humane, come il Medico, & il Nocchiere, douendo riguardare le occasioni, e le circonstanze, hanno da cauar le ragioni, come appunto il Medico, & il Nocchiere, dalle proprietà loro. Percioche non togliendo i precetti da' proprij principij, mà da cose communi, sarebbono incerti, e di niun valore; mà intendiamo d'vsare ragioni nel nostro discorso tolte dalle cose essentiali, e non dalle accidentali, e dalle proprie di questa facoltà, e non dalle communi, come si potrà comprendere nel nostro progresso. Conciosiache dalla difinitione della Felicità si scorgerà, che col mezo della Virtù si consequisce; e la Virtù per la sua verà difinitione spiegandosi, starà dimostrato il suo necessario fine, e la forma sua, e le proprietà, che le sono conseguenti. Onde per ragioni probabili significhiamo le contradistinte dalle necessarie,

e dimostratiue; poiche doue nelle scienze Matematiche sempre si conchiude, ch'ogni triangolo hà tre angoli eguali à due retti; e nella Filosofia naturale, che tutta la terra è graue, e tutto il fuoco leggiero, e che questo sempre sale, e quella scende: nella facoltà morale, auuengache i principij siano immutabili, e necessarij, che la Virtù sia frà due estremi, habbia per fine l'honesto, faccia buono chi la possiede, s'esserciti con piacere; tuttauia, perche tali principij sono indirizzati all'operare, & alle particolari persone, & attioni s'applicano, che sono variabili, non si puó da essi necessariamente conchiudere, che le stesse attioni precise, & indiuidue conuengano, e siano honeste sempre ciascuna nel medesimo modo. Da che veggiamo tanta incertezza nella materia ciuile, di cui la morale è parte, che, benche ci sia il giusto naturale, ch'è sempre l'istesso presso à tutti coloro, che di giuditio intiero sono dotati; nondimeno intorno alle cose giuste così fatta diuersità ritrouiamo, che tali paiono anzi per legge, & ordine humano, che per natura. Onde con diuerse regole si gouerna lo Suizzero dall'Italiano, con altre il Tedesco, e con altre il Turco: e non solo le Prouincie, mà le particolari Città con ordini differenti, e souente anco contrari si reggono. Per modo, che fù ancora detto da Aristotile, che il determinare alcune attioni, non era cosa ageuole; posciache ritengono varie, e diuerse differenze di grandezza, di picciolezza, d honestà, e di necessità. E perció ad alcuno, & alcuna volta è honesto il donare, per liberare l'amico da pericolo; & alle volte nó, mentre nel medesimo caso sia il Padre, ó altro, à cui primieramen-

men-

mente si sia obligato, & à cui, soccorrendo all'amico, nõ si possa sodisfare. E così gli atti della liberalità non comportano particolar determinatione; poiche quello, che all'huomo priuato è atto liberale, al Principe sarebbe auaro; e la medesima persona vsando la stessa liberalità con tutti, verso alcuni, che non hauessero bisogno, sarebbe prodiga, & verso altri disagiati per auuentura riuscirebbe auara. Et il medesimo nell'altre virtù si puó considerare. E perció nella difinitione della Virtù, come vedremo, si dice, ch'ella è riposta nel mezo in quanto à noi, come prescriue la retta ragione, la quale non è determinata à tutti ne i medesimi gradi, & in guisa, che à ciascuno conuengano le stesse attioni, e nello stesso modo; mà come ricercano le conditioni delle persone, e le circonstanze de gli accidenti, che gli succedono; i quali come sono incerti, così con precisa regola, e con sillogismo necessario non sono risoluti; mà tal determinatione si rimette alla ragion retta, & al prudente, che trauaglia intorno à i singolari. Questa facoltà finalmente douendo essere appresa per operare virtuosamente, à coloro riuscirà inutile, & vanamente l'ascolteranno, che come gl'incontinenti da smoderati affetti sono agitati, e come gl'intemperanti da habiti cattiui oppressi; percioche gli vni, e gli altri seguendo l'appetito, & hauendo il giudicio corrotto, sono in contrario disposti di quello, che ricercano le honeste attioni. E conciosia, che i Giouani si ritrouano per ordinario in preda de i piaceri, e per l'insperienza non conoscendo le bellezze delle Virtù, le proprietà d'esse si rappresentano nemiche al gusto loro: onde mentre in

tale

tale ſtato ſi mantengono, à queſto ſtudio ſono parimente inetti. Mà quando poi gl'incontinenti, gl'intemperãti, & i Giouani ſopprimẽdo gli affetti, ſi laſcieranno dalla retta ragione guidare, ſaranno proportionati vditori di queſta ſcienza. Nè già douremo ſtimare, che i Vecchi, come in contraria diſpoſitione per conto dell' età à quella dè Giouani, ſiano à ció aſſolutamente habili; percioche i coſtumi, e non gli anni propriamente rendono gli huomini hor' atti, & hor'inetti à queſta dottrina. Laonde qual'hora il Giouane ſia d'animo moderato, ó diſpoſto à moderarſi; e per contrario il Vecchio male habituato, e diſprezzatore del ben viuere; queſti ſarà così inhabile ad apprẽdere tal cognitione, come quello ſe le trouerà inclinato. Coloro dunque diuerranno vniuerſalmente à ció atti, che opereranno bene; poiche le perſone nelle belle attioni ſperimentate non ricercheranno, come dubbie di queſta facoltà, le cagioni, & i principij ſuoi; mà prouando, che dalle attioni rette s'ottengono gli habiti virtuoſi, hauranno di lei certezza, & i ſuoi principij in ſe ſteſſe; talche dando fede à queſta ſcienza, le ſaranno intẽti. E quando tali huomini conoſceſſero inſieme per ſe ſteſsi il vero modo, e le cagioni del ben viuere; nondimeno ſarebbe pur loro di ſmiſurato piacere il rimirare come il ritratto delle proprie attioni nella deſcrittione della Virtù; e queſto Trattato non ſarebbe loro vano. Mà incontrario vana ſarà queſta cognitione à chi eſſendo maluagio, e godendo di viuere oſtinato nella malitia ſua, diſprezzerà di farſi buono. E tanto baſti per proemio.

DELLE

DELLE MORALI DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO PRIMO

Descrittione della Felicità. Cap. I.

AVENDO noi proposto di trattare del sommo bene humano, per trouare il modo da conseguirlo, è prima da riguardare, che cosa sia; poichè dalla cognitione del fine si ritrouano i coueneuoli mezi per acquistarlo. Nel nome dunque del sommo bene, si come gli huomini volgari, e gl'intendenti sono concordi, chiamandolo vniuersalmente Felicità, così nella sostanza, e nel diffinirlo sono grandemente discordi, conciosiachè ciascuno conforme à i costumi, & all'habito, che possiede, giudichi di essa; e di quì le genti, che sono in preda de'piaceri, stimano, che la vita sensuale sia la Feli-

città, e le persone ciuili, che sia l'honore, & altri di maggior giudicio la ripongano nella Virtù. Et è di tal sorte la diuersità delle opinioni, che infin nel medesimo huomo si veggono sopra ciò differenti, e contrarie. Posciachè mentre vno è infermo, stima, che la Felicità sia l'esser sano; e quando è pouero, crede, che sia riposta nelle ricchezze; e ritrouandosi in potere di alcuno affetto, riputa, che dall'adempimento d'esso venga l'esser felice. Mà perchè la diffinitione delle cose non dalle opinioni nostre, mà dalla natura loro si deue raccogliere, douendo considerare, che cosa sia la Felicità, per dipendere dalla cognitione dïessa tutta la nostra fatica, imitando i pittori, i quali abbozzano le loro pitture innazi, che le tirino à perfettione, la descriueremo primieramēte alla grossa, per condurci con ageuolezza maggiore alla sua più compita diffinitione. Essendo dunque la Felicità il sommo bene humano; e dalla natura essendoci additata la via alle cose occulte col mezo delle manifeste, considereremo, che cosa sia quello, che in ciascun'arte, & in ciascuna particolar operatione veggiamo esser suo particolar bene, per passar quindi alla cognitione dell'vniuersale, e sommo bene humano, che cerchiamo. Il bene adunque di ciascuna operatione, arte, e facoltà è quello, per cui elle particolarmente s'affaticano, & à cui dirizzano ogni loro potere, come veggiamo; poichè la sanità è il bene particolare della Medicina, la vittoria della facoltà Militare, e la casa dell'Architettura, & insieme comprendiamo, che per conseguire così fatti beni incaminano tutte le loro operatio-

ni, e sono i fini particolari di esse. La onde se ritroueremo vn supremo fine vniuersale di tutte le cose agibili, questo così ragioneuolmente sarà l'vniuersale, e sommo bene humano, e la Felicità, come il fine particolare di ciascuna particolar arte, e facoltà, è il suo particolar bene. E che cotal fine ci sia, non è punto da dubitare; perciochè quando non ci fosse, due inconuenienti ne seguirebbono; l'vno, che ogni cosa si desiderarebbe per qualche altra, e niuna per se stessa; onde si procederebbe in infinito senza mai fermarci, faticandoci, e trattenendoci sempre nè i mezi. E di quì seguirebbe l'altro inconueniente, che ricercando i mezi per ottenere vn fine da noi desiderato, quando egli non si potesse ritrouare; l'appetito nostro di conseguirlo sarebbe vano. Aggiungo, se'l mezo tanto è buono, quanto ne fà conseguire il fine, à cui è indirizzato, succederebbe insieme, che mancando il fine, i mezi, cioè l'arti, e tutte le nostre operationi sarebbono inutili, & in darno, non si trouando l'vltimo fine, à cui fossero indirzzate, e nel quale si douessero fermare. Essendoci dunque vn supremo fine, cõsidereremo qual sia, e per cagion di ciò mireremo vniuersalmente prima le qualità di tutti i fini. Posciachè se ne ritroueremo vn solo perfetto, egli sarà quello, che cerchiamo, e se ne scorgeremo molti, sarà frà tutti il perfettissimo. E riguardando primieramente i fini di ciascun'arte particolare, vedremo, che alcuni sono talmente riposti nell'operatione, che cessando ella, nõ rimane cosa alcuna dopo di lei, come il sonare, & il ballare. Altri poi stanno nell'o-

pera, la quale resta dopo l'operatione; e di così fatta sorte veggiamo la casa, la qual rimane dopo l'edificatione; & in ciascun'arte comprendiamo insieme la nobiltà, & eccellenza del fine dall'esser supremo in essa in maniera, che gli altri siano indirizzati à lui. Talchè doue l'operatione è indirizzata ad alcuna opera, che rimane dopo di lei, come auuiene nella scultura la statua; l'opera è sempre più eccellente delle operationi, e de i fini precedenti dello scultore, & opera così fatta viene per conseguente ad esser fine di tutti li fini di queste arti. E doue non cadono opere, e si scorgono solamente operationi, come nel sonare, questa è l'vltimo fine di tutti gli altri, che intrauengono in facoltà cotali. E conciosiachè le operationi, arti, e facoltà siano molte, e molti perciò, e diuersi siano i fini, à i quali elle principalmente sono indirizzate, e frà esse alcune siano ordinatrici, & alcune ordinate nella maniera, che veggiamo quella, che fabrica i freni, ordinata all'equestre, e questa alla militare, e la militare essere ordinatrice loro; i fini delle arti superiori, essendo elle come speculatrici, & architettoniche, sono più degni di quelli delle inferiori. Nè rilieua, che alcuni fini consistano nell'opera, come quello della edificatrice, & alcuni altri, come dell'arte del ballare, e del cantare, siano nell'operatione. Perciochè in quella guisa, che nell'arti particolari il fine loro è più eccellente dell'opere, e delle operationi precedenti, per esser indirizzate ad esso; così vniuersalmente auuiene ne i fini di tutte l'arti in paragone l'vno dell'altro, che quello è più degno, à cui gli altri sono riuolti,

e da

e da cui dipendono, cosa nelle raccõtate attioni ageuole da vedere; conciosiach èl'equestre, benchè dopo l'operatione non lasci l'opera, è tuttauia più nobile della frenesattiua, che lascia il freno, e la militare, il cui fine è la vittoria, è molto più nobile della frenesattiua, e della equestre, per esser elle indirizzate ad essa. Quello dunque, che si trouerà fine della facoltà principale, e che in rispetto à tutte le particolari sarà come architettonica nella guisa, che è la militare verso l'equestre, e la frenesattiua, egli sarà il sommo bene humano. E per veder più aperto, qual'egli sia, è da considerare oltre di ciò, che i fini di qualunque arte, ò facoltà si troua, si riducono à trè maniere; percioche alcuni per altri sono solamente desiderati, come le medicine, che per la sanità solamente si richieggono. Et alcuni per se stessi, e per altri si desiderano, come i cibi sani, che per se stessi, essendo diletteuoli, e per la sanità si ricercano. Et alcuni finalmente vengono desiderati sempre per se stessi, e non mai per altri, come nell'arte della medicina la sanità. Quel fine dunque, che per se stesso è desiderato, viene ad essere più eccellẽte di quello, che si ricerca per cagione altrui; e molto più degno è quello, che per se stesso è solamente desiderabile, di quello, che si desidera per se stesso, e per altri; & assolutamente perfetto è quel fine, che per stesso è sempre desiderabile, e non mai per rispetto altrui. Essendo dunque il fine della facoltà ciuile fine della facoltà suprema, che à niun'altra è ordinata, & à cui tutte l'altre sono ordinate, e che comanda, e prescriue loro quello, che debbono fare, e le contiene sotto di se, e non

per

per contrario, ſegue, che cotal fine, eſſendo ſimilmente ſupremo, ſia fine di tutti li fini per ſe ſteſſo ſempre eſpetibile, e non mai per altri, e ſia perfetto, & venga ad eſſere la Felicità. E ch'ella ſia perfetto bene, lo manifeſta il conſentimento delle genti, poichè tanto gl'intendenti, quanto gl'ignoranti, come s'è già accennato, dicono lei eſſer ſommo bene; e tale non ſarebbe, mentre non fuſſe bene perfetto; perchè dandoſene vn maggiore, e più compito di eſſa, egli, e non la Felicità, ſarebbe il ſommo bene. Et il medeſimo ſi comprende ancora dalla ſufficienza ſua, affermando ciaſcuno, che la Felicita è vn bene operare, e ben viuere; coſe, che non preſuppongono mancamento alcuno. Oltre di ciò riputandoſi communemente ciaſcuno felice, quando conſeguiſſce quello, che gli manca, come l'infermo mentre ottiene la ſanità, il pouero le ricchezze, & il ciuile l'honore; le genti manifeſtano di quì, che la Felicità ſia vn bene compito, e che porti ſeco la ſufficienza di tutto quello, che alla vita noſtra è di meſtieri. Talchè dou'ella è, non ſi troua mancamento di nulla, e rende l'huomo per ſe ſufficiente à ben viuere. Dico per ſe ſufficiente à viuere, non già vita ſolitaria, che ciò non gli conuiene, eſſendo ſociabile, come hora lo conſideriamo. Mà ſufficiente intendo à ſe ſteſſo nel commercio verſo la caſa ſua, verſo i figliuoli, e gli amici, e parenti con quella quantità, e miſura proportionata de'beni, che conuiene, in maniera, che'l mancamento, ò l'eceſſo di eſſi non impediſca, nè ritardi le operationi del felice; auuertendo, che non è ragioneuole eſtendere il penſiero à i figliuoli

gliuoli

gliuoli de i figliuoli,& à gliamici de gli amici, & alla posterità sua in infinito ; mà l'huomo deue appagarsi di poter souuenire á coloro (che non possono esser molti) a'quali, ò per amicitia, ò per congiuntione di sangue, quasi come à parte di se stesso, è di presente tenuto. Di più possiamo dimostrare la per se sufficienza della Felicità, paragonandola con gli altri beni. Perciochè non annouerandola con alcuni di loro, è sopra tutti appetibile. Poscia chè, essendo fine supremo di essi, è bene loro, & riceuono perfettione da lei; e non per contrario; & annouerata con essi, & accompagnata col minimo si mostra parimente bene sopra ogni altro appetibilissimo. Non perchè ella diuenga bene maggiore, per essersele aggiunto il ben minore, come altri hanno creduto; mà in contrario, perchè essendosi ella accompagnata al ben minore, hà in modo accresciuto l'eccellenza di esso, che producendo in lui quasi vn'eccesso di bontà,lo rende ottimo sopra tutti,e per cõseguente desiderabilissimo,poichè il bene maggiore è sempre più espetibile del minore. E bontà tanto eccellente, e perfetta non verrebbe prodotta dalla Felicità in così fatta guisa, mentre ella nõ fosse per se stessa sufficiente. Conciosiachè vn bene secondo la propria qualità sua accresce la bontà dell'altro, à cui s'aggiunge. La onde trapassando nel picciol bene, à cui la Felicità si accosta, eccesso di somma eccellenza per cagione di essa; segue, che così fatto eccesso si troui primieramente nella medesima Felicità, e ch'ella sia bene desiderabilissimo, sufficientissimo, e perfetto, come da principio ci proponemmo di prouare. E l'interpretare,

pretare, come ordinariamente vien fatto, Ariſtotile nel capo ſettimo del primo dell'Etica; che la Felicità s'accreſce per la giunta d'vn altro bene, è ſpoſitione, per mio parere, irragioneuole: Percioché non è dubbio s'ella (com'egli haueua detto prima) ſola paragonata con gli altri beni diſgiunti da lei à più di tutti deſiderabile, che aggiuntole il minimo di eſſi ſarà tanto più eſpetibile; e così la ragione d'Ariſtotile, ch'era di prouare la per ſe ſufficenza della Felicità, con moſtrare, ch'eſſendo aggiunta al minimo de' beni, lo rende ſopra gli altri eſpetibile, ſarebbe inetta, e di niun rileuo; anzi conchiuderebbe il contrario del proponimento ſuo. Percioché s'vn'altro bene la faceſſe maggiore, non ſarebbe per ſe ſteſſa ſufficientiſſima. Mà dicendo, che non pur ſola è ſopra tutti i beni eligibile; mà che di più aggiunta al minimo rende quello di bontà eccceſſiua, manifeſta la per ſe ſufficienza ſua. Et in che maniera ciò ſuccede, ſi può dalle coſe diſcorſe comprendere. Conciosiaché hauendo conchiuſo, che la Felicità è bene per ſe ſteſſo ſempre deſiderabile, e non mai per altri, annouerata, & aggiunta ad vno de'minimi beni, che per altri ſolamente ſono deſiderabili, e non mai per loro ſteſsi, egli prendendo le qualità di eſſa, diuiene, come ella ſopra tutti gli altri beni eſpetibilisſimo. E perchè dal dire, che la Felicità è fine ſupremo della facultà ciuile, à cui tutti gli altri s'indirizzano, & ogni coſa è per lei eſpetibile, & ella è ſolamente per ſe, & non è indirizzata ad altri, & è bene perfetto, ancora che ſi veda aperto, ch'ella non è vn bene della conditione, che ſono gl'iſtromenti, che ſem-

pre

pre ſono deſiderabili per altri, e non mai per ſe ſteſſi, e non conſiſte perciò nelle ricchezze, e non è parimente l'honore, nè la virtù, che per ſe ſteſſi, e per altri ſono eſpetibili, mà è bene molto più eccellente; tuttauia non viene ben chiaro, che coſa ſia; ſarà tempo, hauendola abbozzata, di diſegnarla più ſottilmente, e con diligenza maggiore. La onde hauendola conſiderata, come fine, e bene fuori di noi, verremo à conſiderarla più riſtrettamente, come noſtro proprio bene, e che ſia principalmente in noi.

Diffinitione della Felicità. Cap. II.

L'Eccellenza dunque, e la perfettione di ciaſcuna coſa, la quale hà propria operatione, riluce, e ritiene il ſuo bene in far rettamente eſſa operatione. E così eſſendo noi fine, à cui vengono prodotte le coſe terrene, poſſiamo dire, che il cauallo all'hora è riputato buono; quando ne porta acconciamente, e diceuolmente ci ſerue alla guerra, che è ſtimata la propria operatione, alla quale è nato; & il medeſimo ſuccede nell'arti. Concioſiachè il ſonatore hà la propria operatione nel ſonare, & ottiene il ſuo bene in farlo rettamente; la onde ſe l'huomo hà propria operatione (come par ragioneuole) tiene parimente in eſſa il bene, e la Felicità ſua. E certo ſarebbe coſa grandemente ſtrana, che l'huomo inquanto artefice, e come calzolaio, e fattore, & in altre coſe vili, che non ſono dell'eſſenza ſua (ſe bene da quella dipendono, e vengono indiriz-

zate ad essa) hauesse alcuna operatione, e che in quanto huomo viuesse otioso, come prodotto dalla natura in vano. E massime essendo conueneuole, che quel tutto habbia la sua particolare, e propria operatione, le parti del quale veggiamo ottenere particolarmente le sue. Per la qual cosa hauendo l'occhio, la mano, il piede, e l'altre parti dell'huomo le proprie operationi, è da conchiudere parimente, che il suo tutto habbia come huomo la sua propria. E quale ella sia, verrà manifestato, mirando, che la propria operatione di ciascuna cosa viene dalla sua forma; e questa è la differenza essentiale, che distingue l'vna dall'altra. Onde cercaremo così fatta differenza nell'huomo. E' adunque prima chiaro, che le cose animate, che hanno la vita, sono differenti da quelle, che non l'hanno, per l'anima; e frà queste quelle, che hanno il senso, sono differenti per lo senso da quelle, che non l'hanno, e frà quelle, che posseggono il senso, le rationali sono differenti dalle irrationali per la rationalità. Per la qual cosa l'hauer semplicemente l'anima, e la vita, distingue prima le piante da i misti tanto da i perfetti, quanto dagl'imperfetti, in modo, che cotale differenza, non essendo propria forma dell'huomo, perchè sarebbe pianta, fà, che l'operatione prodotta da essa, ch'è il viuere, non può essere sua propria, hauendola commune con le piante. Nella medesima maniera il senso differenza de gli animali con le piante non è sua essentiale, poichè sarebbe semplice animale. Talchè il sentire anche non è sua propria operatione: poichè non essendo egli semplice

plicemente animale, mà animale rationale; come per rispetto del senso è differente dalle piante; così da gli altri animali vien primieramente distinto per la rationalità. Onde in questa parte, ò potenza dell'anima è riposta la sua propria vita. E conciosia ch'ella possa essere considerata in potenza, ouero in atto, e noi cerchiamo l'operatione, massime essendo ella più perfetta della potenza, per esser fine di essa, la Felicità humana sarà operatione dell'anima nostra ragioneuole. E perchè se operatione simigliante non fosse retta, non sarebbe buona, e ciascuna cosa si fà bene per la propria virtù, la Felicità dell' huomo sarà operatione dell' anima ragioneuole secondo la propria virtù sua, e se hà più virtù; per l'ottima, e perfettissima. Perciochè essendo essa (com'è detto) il sommo bene, del quale non possiamo dare alcun maggiore, se non fosse secondo la virtù perfettissima, e sopra di lei se ne desse vna più eccellente, questa; e non quella sarebbe la Felicità, & il sommo bene humano. E perchè l'operatione perfettissima dell'anima nasce dalla propria vita dell'huomo (come s'è già accennato) è necessario ancora, ch'essa vita sia perfetta, cioè che l'huomo faccia molte, e quasi infinite, e continue operationi virtuose. Perciochè, si come non vn giorno sereno, mà molti, e continui, nè vna sola rondinella, mà molte, che continuamente vengono, mostrano la primauera; così il breue tempo, e le poche operationi virtuose interrotte non fanno l'huomo felice: mà il tempo lungo, e continuato rende la vita perfetta, & il lungo operare in simil maniera. Tal-

che conchiuderemo la Felicità essere operatione dell'anima ragioneuole secondo la propria virtù sua in vita perfetta. E perchè al fanciullo, per essere di tenera età, manca il giuditio, e l'esperienza; è manifesto, che non può nella fanciullezza sua esser virtuoso, nè felice. Mà alla vita perfetta, & alle molte operationi virtuose, è conseguente l'età matura capace della virtù. E similmente perchè la vita nostra non può esser perfetta, e produrre attioni di simigliante sorte senza i beni del corpo, e senza gli esterni; se le ricerca la sofficienza d'essi beni, per viuere, & operare virtuosamente. E che i beni del corpo debbano dalla felice vita esser compresi necessariamente, e massime la sanità, è senz'altro manifesto. Perochè l'huomo priuo di essa non solo non potrebbe operare virtuosamente, mà l'operare assolutamente, & il viuere gli sarebbe impedito. E che la medesima vita contenga per conseguente i beni esterni, è similmente chiaro. Posciachè essendo ella vita ottima, consiste nella virtù aiutata da i medesimi beni in maniera, che possa fare le virtuose operationi; come è detto d'Aristotile nel cap. primo del settimo della politica. Possa farlo (dico secondo l'vso delle cose buone; sì che'l Felice faccia, e non patisca; goda del bene, e non venga oppresso dal male; sia in somma accompagnata dalle prosperità, come più à pieno si dirà à suo luogo. Dall'interpretatione, che habbiamo data alla diffinitione della Felicità; si comprende, che i beni dell'animo, e le virtù in somma eccellenza sono suoi essentiali, e gli esterni sono all'essenza sua, & alla vita perfetta conse-

guen-

guenti, e non come gli accidenti proprij alla forma, & come la risibilità, alla rationalità; mà parte come gli alimenti à tutti gli animali, e parte come la lana, & il pettine al tessitore, & vniuersalmente gl'istromenti, & la materia sono conseguenti all'operatione d'ogni artefice. E quindi appare, che, come gli alimenti non sono essentiali de gli animali, e non entrano nella loro diffinitione, e gl'istromenti, e la materia dell'arti non sono dell'essenza d'esse, auuengachè siano necessarij nell'operationi loro: così non possiamo intendere, che i beni esterni vengano compresi attualmente nella diffinitione delle Felicità, come alcuni valent'huomini hanno creduto. E ch'essi beni siano come suoi istromenti, è detto in molti luoghi d'Aristotile, e specialmẽte nel capitolo ottauo, e nono del primo dell'etica, & nel primo del settimo della politica; E se vorremo, che siano suoi essentiali, e che perciò siano della ragion principale dell'essenza sua, sarebbe come il pensare, che la lira sia essentiale del ben sonare. Sono dunque contenuti li beni esterni in potenza nella sua diffinitione, & dalla particella della vita perfetta forse molto più propriamente, e principalmente, che dalla virtù perfetta. Perciochè gli alimenti, & i beni esterni sono immediatamente necessarij al nostro viuere, e si ricercano primieramente al composto, e per cagione di esso conuengono poi alla virtù perfetta, come à regolatrice, e forma suprema di tutti gli atti, che occorrono alla nostra vita. In maniera che si vede insieme, che la vita perfetta non è (come altri dicono) parte necessaria per acciden-

cidente della Felicità, mà essentiale; poichè ella mostra, e produce la lunga, e continuata operatione virtuosa, per la quale siamo felici. Dalle cose discorse vien manifestato ancora quello, che poco innanzi fù accennato da noi, che la Felicità sola è più espetibile di tutti gli altri beni: perchè hauendo la forma sua da' beni dell'animo, gli altri sono indirizzati à lei, e riconoscono la loro perfettione da essa; e concorrendo alla sua operatione, viene à rinchiuderli in se, & ad esser fine di tutti li fini così fatti, & ad esser bene sufficientissimo, e perfetto.

In qual potenza dell'anima consista la Felicità. Cap. III.

PErchè habbiamo detto, che la Felicilà è operatione dell'anima, e l'habbiamo disgiunta dalla vegetatiua, e dalla sensitiua, e riposta nella ragioneuole, e cotal potenza è di due sorti; conuiene, che si consideri quali siano; e se la Felicità è locata in vna di esse solamente, ò in ambedue, e come. Dico dunque, che di queste due parti, ò potenze, l' vna è per essenza, e di natura sua ragioneuole, e l'altra per essenza irragioneuole, mà ragioneuole per participatione, in quanto dalla ragione può essere corretta, e riceuendo da quella regola, e legge, è atta ad vbbidire: E questa è l'appetito sensitiuo, nel quale si scorge chiaramente, ch'egli di sua natura è irragioneuole, & è insieme disposto ad vbbidire alla ragione, riguardando la battaglia, che fà nel continente, e nell'incontinente. Conciosiachè se la

parte

parte appetitiua del senso fosse di sua natura ragioneuole; non contradirebbe alla ragione, e non ci sarebbono incontinenti: e se non fosse atta ad vbbidire alla medesima ragione, non l'vbbidirebbe, e non ci sarebbono continenti. E' dunque l'appetito sensitiuo partecipe di ragione, e di ragioneuole, non come lo speculatiuo, & il matematico, che conoscono per la causa; mà è tale, perchè (come s'è detto) accetta la regola della parte superiore in quella guisa, che il figliuolo riceue i comandamenti del padre, & il discepolo quelli del maestro; & vbidisce loro, pigliandoli per buoni, senza saperne la cagione. Mà la parte dell'anima, che di sua natura è ragioneuole, hà due potenze: e l'vna considera le cose contingenti, & agibili, le quali possono in varie, e diuerse maniere accadere; e l'altra riguarda le necessarie, & eterne, che stanno sempre nel medesimo modo. E conciosiachè l'vna, e l'altra ancora hà la sua propria virtù, che la rende perfetta: la onde la potenza indirizzata alla cognitione delle cose eterne ottiene la virtù sua, & opera secondo essa, quando comprende gli oggetti contemplabili nella più perfetta maniera, che è possibile; e l'altra potenza ragioneuole hà similmente la perfettione sua nel conoscere le cose agibili, e farne buona elettione; e perchè siamo huomini per la ragione, e quella sopra tutte le operationi ragioneuoli fatta è nostra propria, che viene da più perfetta virtù; possiamo conchiudere, che la contemplatione è operatione nostra propria sopra tutte le altre, e che la diffinitione della Felicità conuiene primieramente all'operatione contempla-

plati-

platiua, e dipoi all'attiua. Poichè la vita attiua ci conuiene, come ad huomini semplicemente ciuili;e la contemplatiua,come à partecipi di esser più diuino nel modo, che à suo luogo si mostrerà più chiaro; E perche'l nostro proponimento non è di trattare al presente della contemplatione, benchè perfettissima frà tutte le operationi humane, cõuenendo all'huomo in quanto diuino; mà la nostra fatica è intorno alla Felicità attiua; lasciando la contemplatiua, considereremo, che l'attiua è nella virtù dell'appetito sensitiuo, & in quella dell'intelletto attiuo, ò vogliamo dire pratico, che habbiamo detto trauagliare intorno alle cose contingenti, & agibili. Percioche hauendo veduto, che la Felicità attiua è posta nella parte ragioneuole, si deue ritrouare necessaria mẽte nell'appetito sensitiuo solo, ò nella parte intellettiua, e pratica sola, ò in amendue. Che sia nell'appetito solo sensitiuo in quanto tale, non è da dire; conciosiachè non habbia di sua natura in se ragione alcuna, come dicemmo. Onde douendo esser la Felicità in esso in quanto partecipe di ragione; perchè d'altra maniera gli animali irragioneuoli sarebbono ancora capaci della Felicità humana; è necessario, che riceua la ragione, della quale deue participare da vna delle potenze superiori, che per natura sono ragioneuoli. E perchè la contemplatiua non s'estende ad attione alcuna, e sarebbe inutile all'appetito sensitiuo; è bisogno, che l'intelletto pratico faccia partecipe di ragione esso appetito. E considerando il medesimo dalla parte dell' intelletto attiuo; verrà confirmato quello, che habbiamo concluso; Percio-

cioche egli hà la virtù sua in eleggere principalmente le cose agibili, per conseguire i fini honesti; e non potendo eglino esser ben giudicati, e conosciuti, se l'appetito sensitiuo non è ordinato; conuiene, ch'esso intelletto con la retta ragione lo moderi in guisa, che non si proponga fine alcuno, che non sia buono; altrimente la Prudenza non opererebbe, essendogli proposto fine cattiuo; ouero operando per così fatto fine, la sua operatione sarebbe insieme cattiua, ò vana. E da simigliante moderatione nasce la virtù de' costumi, ò diciamo morale; come appresso più particolarmente vedremo. E così l'operatione della Felicità attiua stando nell' intelletto pratico, e nell'appetito sensitiuo, è locata nell' vna, e nell'altra potenza ragioneuole dell'anima nostra; in quella, che per essenza è ragioneuole, & in quella, ch'è irragioneuole per essenza, mà è ragioneuole per participatione. E conciosiachè la diffinitione, che habbiamo data della Felicità conuenga (come s'è mostrato) principalmente all'operatione secondo la virtù contéplatiua, e di poi all'operatione secondo la virtù attiua; è manifesto, restringendo hora il nostro proponimento alla Felicità attiua, la quale abbraccia la virtù morale, e la Prudenza, che si può intendere per virtù perfetta l'intera perfettione, che risulta dalla potenza pratica, e dall'appetito sensitiuo, secondo la conueneuole corrispondenza vnite. E quando per virtù perfetta si volesse intender quella della più nobile potenza; non è dubbio, che sarebbe principalmente la Prudenza, posciachè ella è virtù intellettiua, & informando la virtù

morale la rende perfetta, come à suo luogo mostreremo: Onde per virtù perfetta nella diffinitione della Felicità attiua, non può esser intesa la Giustizia. Nè importa, ch'Aristotile chiami la Giustizia virtù perfettissima; percioche non la chiama tale per anteporla alla Prudenza, mà perchè abbracciando ella, e contenendo tutte le virtù morali, chi la possiede, in tal guisa esercitandola, che non pur'è retto in se stesso, mà anco verso gli altri, hà l'vso della virtù perfetta; Onde impiegandola in benefitio publico, conserua il commercio; il che non gli succederebbe, se la Giustizia, come l'altre virtù morali non fosse dalla Prudenza regolata. Aggiungo, se per virtù perfetta s'interpretasse la Giustizia vniuersale; non sarebbe vna virtù contradistinta dall'altre, come Aristotile intende, dicendo, che la Felicità è operatione dell'anima secődo la virtù sua, e se ne hà più, per l'ottima, e perfettissima; Che se la Felicità fosse poi operatione principalmente della Giustizia particolare, non sarebbe assoluto bene, come si è prouato, mà relatiua, e riguarderebbe primieramente il ben'altrui,nè sarebbe fine di tutti li fini,e fini sublimi. Da quello, chehabbiamo discorso, si chiarisce primieramente ciò, che intenda Aristotile dicendo, che la Felicità è operatione secondo la ragione, ò non senza ragione; conciosiachè accenni, che l'attiua, della qual tratta principalmente, venga prima dall'intelletto pratico, & attiuo, nel quale per natura è la ragione, e secondariamente dall'appetito sensitiuo, non in quanto di sua natura è irragioneuole; mà come partecipa di ragione,

gione, & è regolato da essa, e fatto perfetto dalla virtù morale. E' ageuole ancora da comprendere, quanto si scostano dalla verità le opinioni di coloro, che ripongono la Felicità nè i piaceri sensuali, come fece Sardanapalo; e come s'ingannano parimente quelli, che scostandosi alquanto dal senso, e facendo professione d'huomini ciuili, si credono, che alcuna di quelle cose, le quali sopra l'altre vengono stimate nella conuersatione, sia la Felicità, appigliandosi altri alle ricchezze, & altri all'honore. Percioché coloro, i quali si sono dati a' piaceri sensuali allontanandosi dalla proprietà dell'huomo, e dalla forma sua, si sono auuicinati alle bestie, non s'auuedendo, che se la Felicità fosse riposta in cotali piaceri, le fiere ne potrebbono esser partecipi come noi. E quelli, che la pongono nelle ricchezze, possono vedere, che in diuerse occasioni sono state perniciose a' possessori loro, potendosi esercitare tanto in male, quanto in bene; cosa lontanissima dalla Felicità; perchè stando essa nella virtù, la sua operatione è sempre buona; onde riempie sempre il Felice d'ogni sorte di bene, e contentezza: oltre chè le ricchezze non sono mai desiderabili per se stesse, mà come istromenti necessarij per li bisogni del nostro viuere. Et auenga che l'honore possa parere alle volte desiderabile per se stesso; tuttauia è desiderato ancora per cosa maggiore di lui, & acciò che l'huomo si confermi in opinione di se stesso d'esser buono, e sia conosciuto virtuoso da gli altri; talch'è indirizzato alla virtù, e non è in potestà nostra, mà di chi ci honora; doue la Felicità è

nostro proprio bene, & è principalmente in noi, & è sempre per se stessa desiderabile. Mà l'esser'in nostro potere, e l'esser similmente espetibile per se stesso, non fà già, che la virtù sia la Felicità, com'altri hanno creduto. Percioche il virtuoso potrebbe esser' infermo, e pieno d'infinite disgratie, & viuere in otio, cosa sconueneuole, & impossibile al Felice, essendo egli colmo d'ogni bene, nè si potendo desiderare in esso cosa alcuna.

Dell'opinione de gli Stoici intorno alla Felicità.
Cap. IV.

E Perchè, seguendo Aristotile, habbiamo posta la Felicità nell'operatione della virtù, & habbiamo detto esserle conseguenti i beni del corpo, e gli esterni, e ciò è contrario al parere de gli Stoici, che la ripongono nell'honesto semplicemente, ò diciamo nella sola virtù; e cotali dispareri sono importanti, essendo intorno al nostro fine, dal quale, come habbiamo veduto, si debbono regolare le nostre attioni, e la nostra vita: è cōueneuole, che ne ragioniamo più particolarmente, per caminare con maggior fermezza nel nostro scriuere. La onde proporremo primieramente l'opinione de gli Stoici, e l'oppositioni loro contra al parere d'Aristotile; poi adducendo i fondamenti del medesimo Aristotile, e formando le sue ragioni, e paragonandole con quelle de gli auuersarii, si ribatteranno le sentenze loro. Gli Stoici dunque considerando, che'l bene dell' huomo doueua esser nel viuere secondo la propria na-

tura,

tura, e vedendo, ch'ella era nell' anima ragioneuole, come in nostra principalissima parte, e che questa era retta, e conforme alla natura sua perfettissima per la propria virtù, stimarono, che la Felicità humana stesse nella sola virtù, e massime perch'ella è sempre in nostro potere, e non può mai esserci leuata, e posta in noi, ci fà sempre buoni,& è cagione, che indirizziamo à bene tutte le cose, ch'al seruitio della nostra vita sono ordinate,e leuata da noi restiamo priui della nostra bontà. E così l'huomo, che possiede la virtù, hauendo regolati gli affetti, non teme, nè spera, non s'attrista, nè si rallegra di souerchio di cosa alcuna. Onde si può dire, c'habbia sotto di se, e che disprezzi tutti gli accidenti humani, e sia contra tutti stabile,e saldo,e da niun'altro dipenda, che da se stesso, e sia libero, e sciolto da ogni passione. La onde se quello deue essere stimato bene principalissimo, che posseduto da noi ne fà viuere contenti anche nelle maggiori sciagure, che nella nostra vita possono accadere; non è dubbio, che la virtù dandoci animo inuitto nella pouertà, nelle malatie,nè gli esilij, nelle prigionie, ne' tormenti, e fin nè gli estremi dolori della morte, deue esser giudicata sommo bene humano. Perciochè facendoci sempre operar rettamente, e rendendoci (come s'è detto) buoni in ogni nostra attione, nè fà insieme perfetti, e felici. E quando non si ammettesse,che la virtù ci facesse perfetti, ella non sarebbe virtù, mà difetto, e mancamento. Et in vero se i vitij soli sono basteuoli à farne infelici,e miseri; la Felicità, douendo nascere da contrarie cagioni, deue

dalla

dalla ſola virtù riſorgere. S'aggiunge, che ſe ciaſcuna coſa ottiene la ſua perfettione in conſeguire il proprio fine, eſſendo il fine dell'huomo ciuile l'operar ſecondo l'honeſto, e queſto eſſendo riposto nella virtù, e non eſſendo altro, che la ſteſſa virtù in atto; ſegue, ch'ella ſia il ſommo bene humano. E per la medeſima cagione poſſiamo dire, ch'eſſendo la virtù il ſolo honeſto, e queſto eſſendo ſolo bene, per farci ſempre buoni, e perfetti, ſi conchiude, che la virtù è ſolo, e ſommo bene. Apportando dunque la virtù la perfettione all'huomo, e facendolo compito in quanto huomo, & il vitio rendendolo maluagio; è da raccoglierſi ſecondo gli Stoici, che la ſola virtù ſia bene, & il vitio male, e che la calamità, i dolori, & ogni ſtrana ſciagura, doue non ſi troui vitio, non ſia veramente male; e che ſimilmente le ricchezze, la ſanità, & ogni altra ſorte di bene, da quelli dell'animo in fuori, non ſi poſſano chiamar beni, e che non conuenga riporre in eſſi la Felicità. E quando pure i beni eſterni, e corporei meritino nome di beni, vogliono gli Stoici, che ſiano chiamati beni neceſſarij, gioueuoli, & indifferenti, e non aſſolutamente beni. Poiche eſſendo buoni, mentre ſono in poter de' virtuoſi, e cattiui, quando ſono poſſeduti da perſona maluagia, non ſono di lor natura nè buoni, nè cattiui. E l'huomo può abbondarne, & eſſer inſieme miſero, e vitioſo, coſa impoſſibile alla Felicità, & à veri beni, rendendo ſempre buoni i loro poſſeſſori. Oltre di ciò ſe'l bene humano foſſe collocato ne' beni del corpo, e nè gli eſterni, ognivno non ne ſarebbe capace, nè ſarebbe

perciò

perciò bene vniuersale dell'huomo. Conciosiachè ne' deboli, e delicati, e ne' poueri non si trouerebbe. S'aggiunge, che la Felicità sarebbe in poter della fortuna, & il Felice douendo riconoscer l'esser suo da essa, sarebbe felice à caso, & in picciolo spatio di tempo, secondo la varietà de gli accidenti buoni, ò rei, che fossero, diuerebbe hora felice, & hora infelice; e la perfettione humana, che deue esser stabilissima, e fermissima, sarebbe instabile, e senza fer mezza alcuna. Dalla qual cosa conseguita, che non si potendo dar fermezza nè i beni, che secondo Aristotile concorrono alla nostra Felicità; non si può operare del continuo, nè sempre esser felice; il che non succede nell'opinione de gli Stoici. Perciochè possedendo sempre la virtù, & operando del continuo secondo essa senza impedimento veruno, per non dipendere dalla Fortuna, siamo sempre felici. E certo se l'huomo non hauesse il proprio bene in se stesso, sarebbe di peggior conditione assai di tutte l'altre creature terrestri, che da esso in somma eccellenza sono superate. Poichè (nella maniera, ch'è ageuole da conoscere) non solo gli animali, mà le piante, l'herbe, & in fin le pietre ritengono la propria virtù in se medesime, e da cosa estrinseca non è loro bisogno di pigliarla. La onde è ben ragioneuole, che la natura, si come hà prodotto l'huomo per fine di tutte le cose create, così non habbia diminuito pũto la sua dispositione al proprio bene in rispetto ad esse, nè l'habbia prodotto in ciò inferiore à loro, con fare, che'l bene humano nasca da cagioni estrinseche, e che non siano in nostro potere.

Anzì è da stimare, che gli habbia dato tanto maggiormente la propria perfettione in suo potere, quanto era più necessario, che possedesse prima in se il bene, da cui volea l'altre cose à se medesimo regolare, & ordinare. Tali dunque sono in sostanza i fondamenti, e le ragioni de gli Stoici, per prouare, che nella sola virtù è la Felicità humana, e le oppositioni loro contra la parte auuersa. E benchè dalle cose già raccontate si potesse comprendere la ragione d'Aristotile, con ribattere l'opinioni contrarie; nondimeno ci sforzeremo di mostrar con maggior chiarezza, che fin quì non s'è fatto, i fondamenti suoi.

Dei fondamenti d'Aristotile intorno alla Felicità. Cap. V.

HAuendo dunque Aristotile proceduto in tutte le cose con giuditio marauiglioso, dando loro conditioni corrispondenti alle proprie essenze, considerò, che la Felicità dell'huomo doueua essere vn bene compito, e perfetto; perchè d'altra maniera non sarebbe stata sommo bene humano; E così riguardando, che l'huomo era formato d'anima, e di corpo, & era huomo primieramente per l'anima, giudicò, che'l Felice douesse principalmente possedere i beni dell'animo, come suoi veri, e proprii, e dipoi quelli del corpo. E perchè i beni interni non si poteano esercitare senza l'aiuto degli esterni; risolse, ch'alla Felicità concorressero tutti i beni, à i quali era l'huomo disposto, e che

gli bisognauano, riputando quèl tutto imperfetto, c'haueſſe le ſue parti priue de'beni, de'quali foſſero naturalmente capaci, e biſognoſe. La onde preſe i beni dell'animo, come principaliſſimi della Felicità, quelli del corpo, e gli eſterni come neceſſarij, e gioueuoli ad eſſa. Percioche in quella guiſa, che'l perito artefice con l'aiuto de' migliori iſtrumenti, e della più diſpoſta materia riducce à perfettione il ſuo lauoro; in quella ſteſſa giudicò, che l'huomo con la copia conueneuole de' beni eſterni congiunti alla virtù, foſſe per viuere vita ſufficiente à ſe ſteſſo, & à gli altri, à i quali per diuerſi riſpetti può eſſer tenuto. Conciosiachè vedendolo nato ciuile, era certo, che non poteua ottenere la ſua perfettione, viuendo ſolamente à ſe medeſimo in vita ſolitaria; eſſendo buono con gli altri, & ottenendo il fine della ciuiltà, che ſtà nel giouamento commune conforme alla virtù ſua in quanto ciuile, e perciò eſſendogli neceſſarij i figliuoli, la caſa, i parenti, e gli amici; comprendea, che gli ſi ricercano inſieme le ricchezze, e gli altri beni eſterni, per poter non ſolamente ſouuenire à ſe ſteſſo, mà à tutti gli attinenti ſuoi, eſercitando in priuato, & in publico beneficio la Liberalità, la Magnificenza, la Magnanimità, la Giuſtitia, e l'altre virtù, che nel commercio riſplendono, e biſognano. E perchè ciò non s'ottiene, ſe non operando virtuoſamente; quindi Ariſtotile poſe la Felicità nell'operatione. E maſſime vedendo, che come in ogni arte, e facoltà viene antepoſta la perſona, che l'eſercita bene à coloro, che ſolamente ſono atti à farlo, e no'l fanno; e che'l

musico, che gratiosamente cánta, è anteposto à quello, che tace, & il soldato combattente à quello, che non combatte; vedendo dico, che'l medesimo deue ragioneuolmente succedere nella vita attiua; giudicò, che l'operator delle attioni virtuose fosse soperiore à tutti gli altri, che non operano perfettamente, auuengachè siano atti à farlo. Perciochè l'habito non operante è di sì poco rilieuo nel cõmercio, che'l cattiuo per niun'altra cagione è detto non esser differente nella metà della vita dal virtuoso, se non perchè mentre il virtuoso dorme, è così otioso, come il maluagio. Essendo dunque sconueneuole, e fuori di ragione, che l'esser del Felice sia nell'otio, conditione, che può hauer commune col cattiuo, la Felicità fù riposta ragioneuolmente da Aristotile nell'operatione della virtù. Nè di ciò solo si compiacque; mà volle, che fosse anche secondo la virtù perfetta, e di più in vita perfetta, cioè secondo il perfetto, e continuato vso d'essa virtù, vsando bene le cose, che di lor natura sono buone, e non le cattiue. Perciochè qual'hora la persona sia oppressa da graui, e continui mali, come da pouertà, da infermità, e da altre sciagure così fatte, sì che le venga interrotto l'vso delle cose contrarie, che naturalmente sono buone (delle ricchezze intendo, de gli altri beni esterni, e della sanità) non si può dire (bench'ella ciò sopporti con ogni franchezza d'animo) che l'operatione sua sia secondo l'vso perfetto della virtù. Mà più ragioneuolmente deue esser chiamato lodeuole patimento, & vna salda, e virtuosa constanza. E così fatto huomo non può esser detto vera-

mente felice, si come non potremo chiamar felice quel valoroso Soldato, posto che la sua felicità stia nel combattere francamente, il qual priuo di cauallo, e d'ogni sorte d'arme da offesa habbia il solo scudo, col quale se bene si schermisce secondo l'arte, non può tuttauia esercitare il suo valore, nè prendere, ò cacciare il nimico, facendo quelle gloriose proue, ch'egli principalmente desidera, col perfetto vso della spada, e della lancia, per esserne (come s'è detto) priuo; ouero essendo solo, se bene armato con ogni sorte d'armi, è soprafatto dal numero de'nimici, e non può resistere all'impeto loro; che da ogni parte l'assaltano, ancorchè con tutta l'arte combatta, e procuri difendersi. E come nelle cose naturali prouiamo, che la perfettione de'sensi nasce dall'applicarli à i proprij e proportionati oggetti; così è da stimare, che segua nell'operatione virtuosa del felice, ch' ella sia perfettiua secondo la natura, e non distruttiua dell'operante. Laonde Regolo mentre precipitato da i Cartaginesi, era trafitto da gli acutissimi chiodi della botte, nella quale era rinchiuso, si potea secondo gli Stoici chiamar felice, mà non già secondo Aristotile, nè secondo la verità; auuengachè con marauigliosa franchezza sopportasse quei tormenti. Nè Anassarco parimente era felice, mentre sprezzando la crudeltà di Nicocreonte Tiranno di Cipro, che co'martelli lo facea pistare, gli diceua intrepidamente, che pistasse à voglia sua il corpo di Anassarco, che non potea pistare Anassarco, volendo dire, che l'animo suo era inuitto. Percioché così fatti portamenti sono sofferenze virtuose,

e passioni sopportate virtuosamente, come s'è detto, e non operationi secondo il perfetto vso della virtù; la qual si scorge, e trauaglia principalmente intorno alle cose, che di loro natura sono buone; e secondariamente,e per necessità intorno alle cattiue. E dal perfetto vso delle buone risorge la perfettione in atto di tutte le parti, e potenze dell'huomo in quanto ciuile, & in simigliante operatione risplende l'honesto: del perfetto vso della virtú intorno à i sinistri accidenti, alle sciagure, & à cotali cose di loro natura cattiue non risplende, mà rimane offuscato l'honesto, auuengachè cotal vso non sia scompagnato da esso. Onde quindi anche le parti, e potenze dell'huomo in quanto ciuile, non riceuendo la loro perfettione, anzi rimanendo imperfette, & à rischio di corrompersi, non possano riceuere la Felicità loro. E t il perfetto vso della virtù di Regolo sarebbe stato, s'egli si fosse trouato libero, e non seruo, & in vece di prouar quei tormenti, e dolori, hauesse fatte molte, e segnalate imprese continuamente in benefitio della Republica, talchè n'hauesse riportato insieme frutto, e piacere grandissimo, con ridurre i Cartaginesi all'obbedienza de'Romani col mezo della ragione, e de'suoi conforti, ò col valor dell'armi. Et il medesimo sarebbe succeduto ad Anassarco, se com'era in potere del Tiranno tormentato, così senz'alcuna sua molestia fosse stato padrone d'esso, e l'hauesse disposto al bene, & à liberar Cipro dalla sua oppressione. E che sopra ciò sia tale il parere d'Aristotile, si potrebbe chiaramente comprendere da Plutarco, il quale raccontando, che Homero

ha-

haueа descritta la Felicità secondo l'opinione de i Peripatetici, quantunque fossero stati dopo di lui, dice, ch' essi hebbero ben per cosa lodeuole il sopportare cō animo forte, e valoroso le disgratie, che per propria colpa non interueniuano, come la pouertà, le malatie, i dolori, e così fatti accidenti; mà che cotal atto virtuoso nō era espetibile, nè felice. Mà ripoueuano la Felicità nell'vsar bene la buona fortuna secondo la virtù; e così mostra, che Homero figuri tale Nestore, à cui essendo virtuoso succederono prosperamente tutte le cose; e perciò lo chiama felice. Doue Vlisse; quantunque ornato di egual virtù, per essere stato oppresso da infinite fatiche, e trauagli, vien chiamato da lui spesso infelice. Si potrebbe, dico, comprendere il parere d'Aristotile sopra ciò dall'autorità di Plutarco, & anco da Stobeo, che similmente la descriue, e molto più da Alessandro Afrodiseo nel capitolo quarantesimo terzo del secondo dell'anima, quando egli manifestamente non l'hauesse detto (lascio il primo libro della Rettorica) nel decimo capitolo del primo dell'Etica, affermando, che le prosperità grandi, e molte rendono la vita più felice; & all'incontro l'auuersità similmente grandi, e molte turbano, & impediscono la Felicità; e continuando, come quelle di Priamo, finalmente l'opprimono. In maniera, che se la fortuna prospera, & il continouato, e perfetto vso delle cose buone non fosse necessario alla Felicità, i casi auuersi non potrebbono mutarla, & interromperla; e la sola virtù sarebbe bastante all'esser felice; e così l'opinione d'Aristotile si conformarebbe con quel-

la de gli Stoici, cosa al tutto falsa, e lontana dalla sua dottrina; ammettendo egli, che l'huomo alle volte possa essere virtuoso, & operare virtuosamente; e con tutto ciò che non sia sempre felice, come vien chiarito nel quinto capitolo del primo dell'Etica, affermando esso, che'l virtuoso può viuere in otio senza operare cosa alcuna, e ritrouarsi insieme in molti trauagli, e mali della fortuna; mà che huomo in così fatto stato non sarà chiamato da alcuno felice, che non habbia tolto ostinatamente à sostentarlo; & il medesimo afferma nel capitolo nono dello sesto libro, dicendo poter auuenire, che alcuno di beni grandissimi abbondante cada in vecchiezza in segnalatissime disgratie, come vien scritto di Priamo: & haurà passato così fatta fortuna, e sarà meschinamente morto, non potrà esser chiamato felice. E perciò nel capitolo vndecimo del quarto della Politica scriue la Felicità esser vita beata secondo la virtù nõ impedita. E nel capitolo terzodecimo del settimo dell'Etica, che la Felicità è perfetta, onde il felice hà bisogno de'beni del corpo, e de gli esterni, acciochè essa Felicità non gli sia impedita: e chi dice, che colui, il quale sotto la ruota è tormentato, & è posto in calamità grandissima: possa esser felice, quando sia buono, ò spontaneamente, ò sforzato, che lo dica, non afferma nulla, che rilieui. E dichiarando nel capitolo decimoterzo del settimo della Politica i luoghi da noi allegati del primo dell'Etica, dice prima, che la Felicità è nell'vso perfetto delle cose, che di loro natura sono buone, e non delle cattiue; E poco dopo, che'l virtuoso sopporta lodeuolmen-

mente la pouertà; le malatie, e l'altre auuersità della fortuna, mà nondimeno la Felicità è nelle cose contrarie; volendo dire nel buon'vso della sanità, e de'beni del corpo, & insieme de'prosperi successi; & afferma hauer già determinato ciò ne'libri dell'Etica, non potendo intendere per mio auuiso d'hauerlo dichiarato in quel libro (come alcuni huomini dottissimi interpretano) per hauer trattato quiui de'contrarii, frà quali è riposta la virtù, poichè non s'acommoderebbe al proposito, parlando Aristotile nel luogo allegato della Politica della Felicità, e non della virtù; mà si comprende; che la Felicità è ne'cõtrarij nella maniera, che noi habbiamo hora mostrato, hauendo Aristotile detto in più luoghi, e specialmente nel capitolo decimo del primo dell'Etica, che le fortune prospere molte, e segnalate fanno rilucere la Felicità, e che l'auuersità molte, e grandi l'interrompono, & impediscono. E così volendo in quel luogo Aristotile, che la Felicità venga interrotta per gli accidenti cattiui, e riluca per li prosperi nel modo detto, manifesta à pieno, ch'ella non stà nel sopportare le cose cattiue, mà nell'vso delle contrarie, che sono diuerse di natura loro, corrispondente à quello, che ne scrisse insieme nel settimo dell'Etica, e nella Politica, come habbiamo descritto. E Teofrasto seguendo Aristotile scrisse (come vien raccontato da Cicerone nelle quistioni Academiche, e nelle Tusculane) che la sola virtù non era bastante à renderne felici, e che se le ricercaua il concorso de gli altri beni, e che la Felicità non ammetteua grauissime calamità, e tormenti. Alla qual cosa se da

Ci-

Cicerone fosse stato auuertito haurebbe ageuolmente compreso, che l'opinione di Teofrasto, come conforme à quella d'Aristotile, doueua essere da lui approuata, e non come differente ripresa. E quindi si vede, quanto si siano allontanati dall'opinione d'Aristotile quei Filosofi, i quali hanno scritto, che se vedremo due huomini egualmēte dotati l'vno, e l'altro de gli habiti della virtù, l'vno de' quali sia seruo, infermo, pouero, priuo d' amici, e poco apprezzato; e l'altro per contrario sia nobile, sano, amato, e potente, in tal caso quantunque veramente si possa dire, che la Felicità di questo sia più lucida, più bella, più manifesta, più diletteuole, e più desiderabile di quella dell'altro; nondimeno habbiamo da giudicare, che quanto alla sostanza della Felicità non sia vno più che l'altro felice. E' dico ageuole da comprendere, che in ciò si sono discostati dall'opinione d' Aristotile; poichè la Felicità non è solamente riposta nell'operare virtuosamente; mà ricerca insieme, che sia secondo il perfetto vso della virtù, cioè delle cose buone. Conciosiachè cotali operationi si possano chiamare (come hà molto bene auuertito Alessandro Afrodiseo) volontarie, e le contrarie inuolontarie in quella guisa, che diciamo ancora volontarie propriamente le attioni del nocchiero, mentre spiega le vele al vento prospero, & inuolontarie quelle, che fà mentre da contrarij venti combattuto le raccoglie. Perciochè se bene ciò è in suo potere, e di sua elettione; è contrario tuttauia alla sua primiera intentione, & al suo vero fine; & attioni tali si possono chiamare volontarie per necessità. E così auuen-

uenga che i beni del corpo, e gli esterni, & i prosperi successi non siano essentiali (come s'è già detto) dell'operante, e del felice; sono nondimeno necessarij all'operatione, come suoi instromenti, e sua materia. E non meno si scostano li medesimi valent'huomini da Aristotile in dire, che mancando la facoltà di far le operationi virtuose, assai bene elle si saluano ogni volta, che stia disposta dentro la volontà con vn'apparecchiata, e spedita prontezza d'operare ogni volta, che l'occasione, & il commodo si porga innanzi. Perciohè cotal parere è similmente de gli Stoici, e non d'Aristotile. Conciosiachè esso voglia (come s'è prouato) che la Felicità stia nell'operatione anco esteriore, fatta non solo virtuosamente, mà nel perfetto vso d'essa virtù; cosa che non si può conseguire con l'interna, e semplice volontà apparecchiata, mà col perfetto, e continuato vso delle cose di loro natura buone (come s'è più volte detto) nelle quali l'honesto propriamente risplende.

Si confermano le ragioni d'Aristotile. Cap. VI.

MA veniamo hormai coi raccontati fondamenti à formare le ragioni dell'opinione d'Aristotile, e ributtiamo insieme quelli de gli Stoici, con rispondere finalmente all'oppositione loro. Dico dunque, se la Felicità deue essere ben perfetto dell'huomo, come tutti consentono, lo deue far buono in tutte le sue parti, e potenze con quella piena bontà, nella quale è capace; e perciò conuiene, che contenga in se i beni

dell'animo, del corpo, e gli esterni, corrispondendo à tutte le potenze, alle quali sono indirizzati. E perchè l'operatione della virtù in vita perfetta, e secondo l'vso perfetto posta da Aristotile li contiene tutti, e la semplice virtù posta dagli Stoici può mancare di quelli del corpo, e de gli esterni, e possedere in darno quelli dell'animo; segue, che l'operatione detta secondo Aristotile sia la Felicità, non la semplice virtù, come dicono gli Stoici. E quindi vien poi, che la Felicità nell'operatione della vita perfetta è bene, del quale non si può dar maggiore, & è ragioneuolmente sommo bene; ilche non si vede in quella de gli Stoici, non essendo bene in somma eccellenza. S'aggiunge, che'l sommo bene, douendo esser buono del continuo, conuiene, che operi sempre bene; e conciosiachè la virtù perfetta in operatione secondo l'vso perfetto lo faccia, e non la sola virtù, come vogliono gli Stoici, potendo star'otiosa, ò patire in luogo di operare; è da dire, che quella sia la vera Felicità attiua, e non questa. Oltra di ciò il mettere la Felicità nell'operatione della vita perfetta, e secondo l'vso perfetto è vn farla, secondo che ricercano gli Stoici, conueniente alla natura humana. Perchè essendo noi ciuili, ci fà sofficienti, e bastanti à viuere senza l'aiuto altrui, e gioueuoli vniuersalmente; cosa, che non succede nella sola virtù, nè anche nella semplice operatione virtuosa contra il fondamento loro. Poichè potendo patire spesso più calamità, che esercitar'alcuno atto di beneficenza, possono diuenire anzi inutili, che gioueuoli à se stessi, & à gli altri. E così non apportando la virtù de gli

gli Stoici giouamento alla ciuiltà, alla quale siamo nati; non è bene per se basteuole, & in cotale stato non è corrispondente alla natura nostra. Similmente se'l sommo bene humano è quello, per la cui participatione tutte le cose attiue sono buone; non è dubbio, che l'operatione secondo la virtù perfetta in vita perfetta (come s'è detto) sarà la Felicità. Conciasiachè tutte l'altre cose siano tanto buone, quanto sono partecipi d'essa operatione; doue se dalla sola virtù de gli Stoici si douessero misurare, potrebbono alle volte esser'otiose, e cesserebbe il commercio humano. La onde la Felicità posta da Aristotile operando sempre secondo la virtù perfetta in vita perfetta, cioè secondo l'vso perfetto, e continuato, apporta necessariamente il bene particolare, & vniuersale, il priuato, & il publico. Mà quella de gli Stoici non fà di necessità l'vno, nè l'altro, potendo la virtù loro rimanere otiosa, & oscura, ò patire in vece d'operare; e di far risplendere l'huomo. E così gli Stoici per esser buoni à se stessi, & à gli altri, douendo operare, sono costretti à confessare, che l'habito solo della virtù, e la sua semplice operatione non è la Felicità humana. Perciochè non s'hauerebbe per fine, nè s'otterrebbe il giouamento della compagnia ciuile, à cui siamo nati, e non s'opererebbe conforme alla propria natura, come essi ricercano, & è conueneuole; che se non vorranno, ch'all'huomo sia di mestiere mirare il beneficio commune, e la bellezza, e perfettione della vita ciuile; non lo considereranno ancora secondo la propria natura sua; mà in istato ad esso disdiceuole, & inconueniente. Dalle

cose discorse si vede insieme . che'l dare alla virtù il seguito, & il seruitio de gli altri beni non la spoglia del decoro, nè della sua bellezza, troncandole i nerui del suo valore, come da Cicerone contra Teofrasto vien detto, riprendendolo in ciò di languidezza . Anzi in contrario la virtù da i beni corporei, & esterni accompagnata, come sopra proprij istromenti, e quasi sopra carro trionfale inalzandosi, si manifesta à marauigliagioueuole, lucida, e risplendente; e d'essi priua, rimane quasi in caliginosa valle lume offuscato, & inutile . E tanto basti intorno alle ragioni per la parte d'Aristotile, e contra quelli de gli Stoici sopra il sõmo bene humano.

Mà venendo all'opositioni de'medesimi Stoici, elle si possono similmente leuare cõ gli stessi principij; e prima dicẽdo essi, che'l bene dell'huomo consiste nel viuere secondo la propria virtù; cotal fondamento conchiude contra la loro intentione; posciachè all'hora veramẽte si viue, mẽtre si opera, e vita significa atto secõdo, & operatione, e si concede, che'l ben proprio dell'huomo stia nella virtù; mà si nega, per le ragioni già addotte, che cõsista nella virtù sola . Percioche altra cosa è considerarla in habito, & altra in atto, e massime operante le più segnalate, & illustri operationi, ch'all'esser nostro siano possibili . Poichè alla virtù in atto di simil qualità concorrendo i beni del corpo cò gli esterni, segue, che cotali beni sono necessarij all'essere felici, e ch'essẽdo noi formati d'anima, & di corpo, cõuiene, che siamo perfetti in ciascuna nostra parte, e perciò operiamo veramente secõdo la nostra propria natura . Doue gli Stoici ristringendosi

alla

alla sola virtù, mostrano di scordarsi (come accẽna Marco Tullio nelle quistioni academiche) che siamo corporei, e composti, e che con la sola virtù non possiamo nella guisa de gli Angioli operare, com'essi vogliono, secondo la propria natura. Poichè l'huomo col possedere la semplice virtù, può esser bisognoso di molte cose, rimaner oppresso da mali infiniti, e otioso, & inutile. Si concede nella medesima maniera, che la virtù sia sempre in nostro potere, nè ci possa esser tolta, e sia cagione della bontà nostra, e di tutti gli altri beni, che vengono ordinati à noi, e che siamo padroni di noi stessi, e de'nostri affetti, e sappiamo sopportare cõ animo inuitto ogni mala fortuna; mà di quì non segue, ch'ella sia la Felicità, non si potendo sempre esercitare secondo l'vso perfetto delle cose buone. Et auuengachè per essa l'huomo viua sempre bene, e rettamente, e secondo l'honesto, non si conchiude però, che sola ne faccia viuere felici. Poichè di necessità non è sempre accompagnata dalla vita perfetta, nè dall'vso perfetto delle cose di lor natura buone, dalle quali nasce la perfettione della vita, e della Felicità attiua. E di quì Antioco Academico (come da Cicerone vien raccontato nelle quistioni academiche) diceua, che la virtù faceua la vita beata, mà non beatissima; quasi volesse intendere, che producesse il principale, mà non l'intiero della vita felice. Posciachè ella non consiste nel semplice honesto, benchè non si scompagni mai da esso; mà sia nell'honesto risplendente nell'operatione virtuosa, che risorge dalla vita perfetta locata nell'vso continuato delle cose di lor

natura

natura buone. E'l concorso de gli altri beni con la virtù non fà, che l'operatione nostra non sia in nostro potere, nè che possa esserci tolta; percioché il principale da noi dipende, & è in nostra mano, e ci fà sempre buoni, & operare rettamente in ogni stato, viuendo nella prospera fortuna con modestia senza insolenza alcuna, e nell'auuersa con somma costanza senza auuilirci. Mà di quì non si deue già concedere, che tutti gli accidenti humani debbano essere disprezzati, e che posti nelle sciagure estreme non restiamo priue di quelle bellissime attioni, le quali potrebbono esser prodotte dalla somma virtù non impedita, e nell'vso suo perfetto. Nè deue esser marauiglia, che li vitij soli ci facciano infelici. Conciasiachè se bene molte cose sono necessarie alla nostra perfettione; nondimeno priuandoci essi della virtù, ch' è il principale, e quello, in che primieramente vien riposta la Felicità, ci rendono infelici; mà non segue perciò, che la Felicità nasca assolutamente, e solamente da cagioni contrarie à quella, che primieramente ci fanno infelici. Poichè di quì veggiamo bene, che la virtù è principal cagione della Felicità; mà non già, ch'essa sola senz'aiuto de gli altri beni possa farci peruenire alla bellezza, & allo splendore delle perfette operationi humane, alle quali ci conduce con l'aiuto, e seruitio de gli altri beni. Laonde il Felice di necessità è virtuoso; mà il virtuoso, & il sapiente, come dicono gli Stoici, non è sempre felice. Percioché, auuengachè la virtù non si scompagnando da esso, e non rimanendo, come dice Cicerone nelle Tusculane, fuori della prigione, mentre

egli è

egli è incarcerato, e lo ſegua in ogni ſorte di calamità, e di tormenti, e renda la coſtanza ſua a marauiglia lodeuole; tuttauia non porta ſempre ſeco la Felicità; come il medeſimo Cicerone, abbracciando il parere de gli Stoici, s'è imaginato nella maniera, c'habbiamo veduto, parlando di Neſtore, e d'Vliſſe. La virtù dunque ne regola, & inſegna il modo da operar bene, & a ciò ne fà habili; mà ſ la non può quelle attioni produrre, che accompagnata con gli altri beni l'è conceſſo di fare; e però da lei habbiamo il principale, mà non il tutto della Felicità. E di quì ſi caua inſieme, che benchè la virtù ſia noſtro proprio bene, non è il ſolo, e compito bene dell'huomo; perchè al corpo, & al compoſto, & alle ſue potenze ſi ricercano le perfettioni corriſpondenti. E da cotali preſuppoſti de gli Stoici viene la confuſione de'beni, e de'mali, volendo, che'l ſolo virtuoſo, e ſauio contenga tutti i beni, & il vitioſo, e cattiuo tutti li mali. Ne'quali inconuenienti non ſi può incorrere, ſeguendo il parere d'Ariſtotile, per hauer'egli diſtinto i beni, & i mali ſecondo i gradi della natura, & il vero eſſere delle coſe, nelle quali conuengono, opponẽdo à ciaſcun bene il ſuo proprio male, alla ſanità l'infermità, alle ricchezze la pouertà, & alla virtù il vitio, facendo i beni eſterni non ſolo degni del nome di beni; mà chiamandoli anco à gran ragione con nome di aſſolutamente, e ſemplicemente beni. Non intendendo già, che come le virtù ſiano à tutti, & in ogni tempo buone, mà come i cibi, che aſſolutamente, e ſemplicemente ſono chiamati ſani, non perchè à tutti ſiano tali, mà per eſſer ſani à coloro, che

che sono veramente sani. Poichè lericchezze, e gli altri beni esterni sono essi ancora sempre buoni à coloro, che per l'habito virtuoso sono disposti à vsarle rettamente. Et il dire se la Felicità fosse bisognosa de' beni del corpo, e de gli esterni, non sarebbe commune à tutti, è ragione di niun rilieuo. Perciochè si come la voce in quanto a se sempre è commune, auuengachè dal sordo non possa esser'vdita; così la Felicità non cessa d' esser commune per gli accidenti, e mancamenti particolari, che in questo, & in quello possono cadere; e massime che la potenza per conseguire il principale, ch' è la virtù, è commune à tutti quelli, che naturalmente sono ben disposti, & ella non si può metter'in atto, nè rilucere senza la coppia de gli altri beni, e senza essi il virtuoso, come il perito artefice priuo de'proprii istromenti, non può operare in eccellenza; & il volere perciò che i beni esterni concorrano alla Felicità, non fà, ch'ella sia instabile. Perciochè la vita nostra, e la perfettione d'essa non pende dalla Fortuna, mà dalla nostra operatione virtuosa, & in essa è riposta principalmente (come habbiamo veduto) la Felicità, & i beni sono da noi ricercati per suoi istromenti. E si come la Lira nõ è essentiale del sonatore, mà l'arte da lui posseduta del suonare, tuttauia la medesima Lira è necessaria alla sua operatione, e da essa è contenuta; così del Felice non sono essentiali i prosperi successi, & i beni esterni, auuenga chè siano necessarii alla sua operatione, e senza essi ella non si possa ritrouare. E però come il principale del suonare la Lira non consiste nell'istromento, mà

mà nell'habito del suonatore in atto, e questi non può riceuere in quanto à se alteratione alcuna, mà solamente in quanto alla Lira, & alla diuersità dell'istromento, che maneggia; il quale potendo essere più, e men buono, cagiona, che'l suonatore può render più, e meno perfetta la sua armonia; così il felice in quanto al principale della sua operatione, ch'è la virtù perfetta, stà saldissimo, & opera sempre nel medesimo modo; & occorrendo, che gli stromenti si mutino, non resta d'operare virtuosamente, secondo che comporta la soggetta materia. In maniera che la Felicità non è in potere della fortuna, e non hà il principale di lei sottoposto alle mutationi sue, si come l'arte del suonare la Lira non è posta nella medesima fortuna, auuengache la Lira si scordi di leggiero, e per molti accidenti si guasti, e ne venga interrotta l'operatione del suonatore. Mà il principale della Felicità stando (come s'è veduto) nella virtù, ella è in noi più fissa di tutte le scienze; che paiono impresse nell'animo nostro: Poiche non contempliamo sempre, come ricercano le scienze, mà facciamo sempre alcun'atto morale; onde possiamo scordarci delle scienze, mà delle virtù non mai. La onde la Felicità, & il felice nel suo principale è stabile, e saldo, e come corpo quadrato, per accidente alcuno non cangia figura, nè si scuote per qual si voglia caso, e si porta nell'vna, e nell'altra fortuna lodeuolmente, non si gonfiando per la buona, nè si auuilendo per la cattiua, come s'è già detto; il contrario di che verrebbe, se dalla fortuna dipendesse. E quantunque non si possa operar sem-

 pre;

pre; il felice nondimeno non perde la Felicità; conciosiachè ella non ricerchi la continua operatione in maniera, che s'operi senza intermissione alcuna: Poich'è impossibile alla conditione humana, sottoposta alla stanchezza, e bisognosa di riposo, e d'altre cose, che dalla necessità della natura dipendono, come il dormire, & il nodrirsi, atti, che in quanto alla quantità (dico del cibo, e del dormire) possono essere regolati dalla virtù, mà nel restante non comportano la regola d'essa. E quindi è ben detto (come s'è già accēnato in altro proposito) ch'il maluagio non è differente dal virtuoso nella metà della vita, poich'egualmente dormendo, sono costretti à cessare egualmente ancora dall'operatione. S'intende adunque, che l'operatione sia continua, cioè in tutto il tempo, nel quale l'huomo secondo la natura può operare; & il mancamento de gli stromenti, e della materia, ch'alle volte non è pronta al felice, non è sempre basteuole ad impedire la Felicità; mà quello, ch'è per lungo tempo, e viene da segnalate, e molte disgratie, come s'è già detto, & appresso insieme vedremo. Et ancora ch'alla vita perfetta, & alla Felicità dell'huomo siano di mestieri i beni esterni; non segue, ch'egli nel genere suo imperfetto, e di peggior conditione si troui d'ogni altra creatura terrestre. Posciachè il principale, che (come s'è detto più volte) è l'esser virtuoso, consiste in lui, e non dipende da cagione estrinseca; anzi essendo i beni esterni indirizzati naturalmēte ad esso, & egli nato à conuertirli in vso suo, è corrispondente alla propria natura il seruirsene. E come, ciò facendo, è

per-

perfettissimo nel suo genere, così non gli essendo concesso, è diminuto, & imperfetto. La onde l'hauer bisogno de' beni esterni non argomenta nell'huomo imperfettione alcuna, anzi dimostrando, ch'ad esso, & al seruitio suo dalla natura sono indirizzati; manifesta, ch'all'hora sia nel suo stato perfetto, quando di tutti seruendosi secondo la virtù perfettamente viue, come superiore, & retto dispositore d'essi. E l'hauer l'altre creature, che in questo inferior mondo vediamo, in se stesse la propria virtù, senza che d'altrõde la ricerchino, scuopre appresso la natura humana la loro imperfettione; conciosiache à quanto minor numero d'operationi fuori di se stesse si stendono, si mostrino tanto più materiali, e di forme tãto men degne. E di quì non potendo da se stesse impiegarsi nel seruitio dell'huomo, à cui sono prodotte, e ricercando l'arte, e l'ingegno humano, ch'à se stesso appropriandole metta la loro virtù all'atto, riceuono dall'vso dell'huomo la loro suprema perfettione. E' manifesto adunque, quanto più conueneuole sia l'opinione d'Aristotile di quella degli Stoici, ponendo egli la Felicità in operatione, à cui concorre la virtù in atto, come parte principalissima, nella maniera che già dicemmo, & i beni del corpo, e gli esterni come necessarij, & vtili. E gli Stoici la fanno inutile in vniuersale, & in particolare: & Aristotile vuole, che sia bene sofficientissimo al felice, & à gli altri; e da questa parte nasce il ben ciuile, e da quella la ruina del cõmercio humano: In maniera che Plutarco à ragione scrisse, ch'essi disponeuano la Filosofia alle loro inuentioni, e non l'inuentioni loro alla Filoso-

fia, e raccolse le ripugnanze, e contraditioni loro, con mostrare, che non erano intendenti del viuere ciuile. E Cicerone stimò similmente tali opinioni lontane dal foro, e dal viuere commune; auuenga che nelle Tusculane si mostrasse seguace loro; & Aristone Auditore di Zenone Principe degli Stoici, & inuentore dell'opinione sudetta, mirãdo gl'incõueniẽti da essa cagionati, la riprouò nella guisa, che dal medesimo Cicerone viene raccõtato.

Si ribatte l'opinione di Platone, e si chiarisce, che l'Idea non è il sommo bene humano. Cap. VIII.

Dell'opinione de gli Stoici intorno al bene humano s'è discorso à bastanza; onde sarà conueneuole ragionare ancora nel medesimo modo del parer di Platone; posciach'egli fù parimente contrario à quello, che ci siamo sforzati di mostrare; & Aristotile trauagliò molto per riprouarlo. E perche Platone stimò, che l'Idea fosse il bene humano, & il volere à ciò contradire presuppone, che s'habbia da contradire insieme all'Idee, & il trattare à pieno di soggetto così fatto, sopra di cui è fondata la dottrina Platonica, e contra di che Aristotile, per essere contrario a' suoi principij, s'è grandemente affaticato, e massime nella Metafisica, non appartiene al presente proposito; basterà il toccarne tanto, come per passaggio, che secondo i fondamenti d'Aristotile apparisca, che l'Idee non sono, e quando fossero, non sarebbono il bene humano, che cerchiamo di conoscere, e d'acquistare. Che cosa dunque intendesse Platone

per

per Idee, e ciò che fossero appresso à lui, si comprenderà dalla cagione, che lo persuase à porle, & ad imaginarsele. Deuesi per tanto sapere, che riguardando questo filosofo gli huomini particolari, i particolari caualli, & altre cotali cose: e considerando, che questo, e quel particolar huomo, e cauallo, nell'esser huomo, e cauallo, partecipauano d'una natura commune, e niuno d'essi poteua essere quella natura, poiche il participante è diuerso dalla cosa participata; pensò, che oltra le nature particolari, fosse in ciascun genere di sostanze, e di beni vn'esemplare, ò diciamo modello, alla cui simiglianza fossero tutte le particolari sostanze, e beni del medesimo genere: e queste da esso furono chiamate forme, & Idee. E s'indusse massimamente à porle, perche uedendo le forme delle cose da generarsi non essere nella materia, e credendo, che l'agente naturale non potesse trasmetterle in essa, e che la generatione venisse fatta con lo trasmettere le forme in lei, e non col cauarle dalla potenza, e natura sua; stimò, che tali forme fossero dalle Idee introdotte nella materia, e fossero necessarie alla generatione. E douendo essere forme stabili, pure, & eterne, da continuare la perpetua successione de gl'indiuidui, e delle specie, non le pose corporee, nè in cose materiali, nè anco in tutte le incorporee, & immateriali, come nell'anima ragioneuole; Poich'essendo da lui collocata frà le cose mutabili, & immutabili, e che si mouesse co' moti conformi à se, e non hauesse quella indiuisibilità, che si ricerca à gli esemplari, e ch'essi degenerando in lei dalla vera natura, di forme di-

diuentassero ragioni, dalle quali la stessa anima humana fosse chiamata ragioneuole; ripose cotali Idee nella natura intellettuale purissima, e perfettissima sopra tutte, primo, e communissimo principio di tutte le cose, ch'è insieme intelletto, & intelligibile. Et il presupporre, che cotali Idee fossero, e fossero perciò in Dio, gli parue altrettanto necessario per rispetto dell'agente vniuersale, e dello stesso Dio, come per rispetto delle cose generate, e de i particolari. Posciachè si come riceuendo in esso la somma perfettione loro di purità, e stabilità eterna, doueano per conseguenza in cotal soggetto esser più, che in quall'altro si voglia possenti à spandere la bontà loro, & ad infonderla ne gl'indiuidui; e nelle nature, delle quali fossero forme; così Dio essendo primo principio di tutte le cose, era ragioneuole, che non l'hauendo prodotte à caso, mà come diuinissimo artefice, con sommo magistero hauesse le forme loro in se stesso, e che non fossero distinte da lui, e distintamente rappresentassero ciascuna cosa, della quale fossero forme, & Idee. Talchè ripose in esse il vero essere dell'huomo, e d'ogni sostanza, e d'ogni bene, e volle, che sole fossero vere sostanze, e per sè beni. E di quì, perchè la scienza è stabile, e richiede similmente oggetto stabile, comprendendo la mutatione, e l'incostanza delle cose sublunari, e che in niuna si ritrouaua quella vera natura commune, di che partecipa, simigliò queste cose materiali all'ombre de i corpi, & alle figure, che veggiamo nell'acque, e pensò, che d'esse non si potesse hauere sciēza, mà solamente opinione incerta, e caliginosa nella

guisa

guisa di chi in oscuro antro rinchiuso,e legato in modo, che non possa riuolgersi à dietro,habbia doppo le spalle varie piante, & animali, l'ombre de'quali gli siano spinte innanzi à gli occhi da lume,che similmente soprastia loro dopo le spalle,sichè all'huomo non sia concesso veder le cose vere,ma solamente mirare l'ombra d'esse. Dimodochè risolse insieme ; ch'appresso di noi non fosse bene alcuno per se,e che'l vero per se bene humano fosse l'Ideale,e che d'indi ogni nostra bontà nascesse ; e che senza la cognitione dell'Idee tutte l'altre cose,delle quali si hauesse ancora grandissima cognitione,ci fussero inutili . In sostanza tali sono l'Idee di Platone,e le cagioni, che l'indussero ad imaginarsele. Ma venendo ad Aristotile, mirando egli le cose sensibili,& i loro effetti,& osseruando in esse vna sembianza di perpetuità così ne i moti de'cieli, come nella mutatione de gli elementi, e nella generatione,e corruttione,vide esser necessario,che cotale perpetuità hauesse il suo primo principio, onde cōchiuse anch'esso,che vi era vna prima sostanza sopra tutte nobilissima,e perfettissima, mouente, immobile, dalla cui perfettione,come da amato,e desiderato principio fosse deriuato sēpre,e sēpre fosse per deriuare l'eterno moto nel cielo,e quindi ne gli elemēti,onde nascesse finalmente la continua, & eterna generatione, e la conseruatione dell'vniuerso. E come pose il sommo Motore per causa vniuersale del moto di tutto il mondo (lascio di considerare, se lo ponesse non solo come causa finale, e come agente metaforico,come dicono , ma come vero efficiente ancora) così affermò insieme , che tutte le

cose

cose prodotte erano comprese, come in primo princi-
pio, & in causa vniuersale, in lui. Non con distintio-
ne d'vna dall'altra nell'essere, che le veggiamo, mà co-
me in natura di suprema eminenza, e d'infinita perfet-
tione, che rinchiudesse in se quante perfettioni si troua-
no sparse nell'vniuerso. E perch'è altro l'hauere l'esse-
re, come in causa, e l'hauerlo in effetto, come cosa già
vscita, e prodotta dalle cause sue, e consistente in atto,
& in se stessa in modo, che sia bastante à fare le naturali,
e proprie operationi; e non potendo le cose naturali
produrle, se non vengono poste nella loro determinata,
e propria materia; poichè l'occhio non può vedere, se
non con la tal materia diafana; affermò, che le cose ma-
teriali erano, e possedeuano la vera loro essenza, quando
con simigliante materia si trouauano, e priue d'essa, rima-
neuano distrutte, & erano impropriamente, & equiuo-
camẽte tali, nella guisa, che l'occhio di pietra impropria-
mente è occhio. Laonde le cose consistenti nelle pro-
prie materie non furono da esso chiamate imagini di
forme astratte, e d'Idee, come vuole Platone; ma cose
vere, nelle quali scorgendo l'intelletto nostro conformi-
tà di natura, raccoglie da esse quel commune, del qua-
le sono partecipi. E giudicando di più, ch'alla genera-
tione fosse basteuole l'operatione dell'agente vniuersa-
le, cioè il moto celeste congiunto con l'agente partico-
lare; e ch'essi dalla materia cauassero la forma, come dal-
le corde ben disposte si caua l'armonia, hebbe per so-
uerchie, e non punto necessarie anco in ciò l'Idee, per
vedere, che alla generatione di Socrate era non pur ne-
cessaria

cessaria la causa celeste, mà che Sofronisco parimente padre di Socrate vi concorreua. Anzi riputò, che se bene le cause particolari non sono sufficienti ad operare se non per virtù dell'vniuersali; nondimeno che, quanto all'atto del produrre quel particolar'effetto, fossero tanto più necessarie, quanto sono più prossime, & immediate ad introdurre le particolari forme nelle proprie materie. Talchè all'vniuersale,& alla particolare produttione delle cose naturali bastando secondo Aristotile l'eternità del moto, & i particolari agenti, giudicò poco necessarie, anzi al tutto vane l'Idee in maniera che volle,che queste terrene sostanze fossero vere sostanze,e che la perfettione d'esse dalle proprie nature, & operationi loro, e non dall'Idee si riconoscesse: E conciosiachè la scienza delle cose dipenda dall'esser di quelle, hebbe opinione per conseguenza, che la scienza delle sostanze naturali, e corrottibili per la materia, e forma loro si conoscesse, e ch'alla scienza non fosse necessaria la cognitione d'ogni vniuersale astratto assolutamente dalla materia, e dall'Idee, mà la cognitione di quell'vniuersale, che per via d'induttione veniua raccolto dalla natura, e dell'essenza di ciascuno indiuiduo; e da cotali vniuersali formando le diffinitioni, giudicò, che fossero il vero mezo da conseguir la scienza. E perciò quanto più gli vniuersali erano per lo senso verificati, & in esso stabiliti, tanto più atti gli stimaua à produrre la scienza; e quanto per contrario erano maggiormente lontani dal senso, tanto più teneua la loro cognitione oscura, e confusa. Di modo, che se bene la co-

gnitione delle ſoſtanze aſtratte è la più marauiglioſa, che nell'intelletto humano poſſa cadere; tuttauia eſſendo elle lõtaniſſime da i noſtri ſenſi (auuengachè i loro natura ſiano lucidiſſime, e chiariſſime) per la debolezza della noſtra viſta non ſiamo poſſenti à mirarle, & à comprenderle. E così hebbe à dire, che cotali oggetti haueano tale proportione col noſtro intelletto, quale hà la luce del ſole con l'occhio della nottola. Onde quando anco ſe ne poteſſe hauere quella notitia, che non poſſiamo: tuttauia nulla giouerebbe alla cognitione delle ſoſtanze, che noi veggiamo, eſſendo equiuoche con loro. Per così fatte ragioni adunque hauendo Ariſtotile poſti principij diuerſi da quelli di Platone, contra l'opinione d'eſſo, che appreſſo di noi foſſe alcuno per ſe bene, e ch'il noſtro bene humano conſiſteſſe nell'Idea, ſi può argomentare in ſoſtanza in ſomigliante modo. Quello, che da Platone è detto eſſere l'iſteſſo bene, l'iſteſſo honeſto, l'iſteſſa ſanità, e l'iſteſſa ſapienza, ò vero è della medeſima natura, & hà la medema diffinitione con quello, ch'è in noi, ò nò. Se ritiene nella medeſima diffinitione, & eſſenza; l'Idea è vana; perchè ſenz'eſſa poſſediamo quel bene per ſe; ch'è conforme à lei. E ſe verrà riſpoſto, che li per ſe beni appreſſo di noi ſono corrottibili, e mortali, e gl'Ideali incorrottibili, & eterni, che perciò ſono differenti; e non ſi può dire, ch'appreſſo di noi ſiano veramente per ſe beni, ſi replicherà, che i noſtri beni, in quanto per ſe ſono della ſteſſa natura, e riceuono la medeſima diffinitione de gl'Ideali in quella guiſa, che'l corpo bianco d'vn ſol

giorno

giorno è in quanto bianco, così disgregatiuo della vista, come quello, ch'è di biãchezza eterna. Mà negando, che i beni appresso di noi riceuano la medesima diffinitione de gl'Ideali, e che siano della stessa sorte; sarà l'Idea differente da quel fine, che noi cerchiamo; ond'ella diuerrà parimente souerchia, & inutile, essendo quello esemplare vano, alla somiglianza di cui non si può dare alcuna imagine. Di più se'l bene Ideale fosse quello, per cagion di cui gli huomini facessero retta ogni loro attione, e fossero buoni, com'è presupposto da Platone; conuerrebbe, che tutti lo conoscessero; perciochè mirãdolo, come esemplare, potrebbono imitarlo, & ottenerlo; il contrario di che scorgiamo. Poichè discorrendo per tutte le scienze, & arti, ciascuno proponendosi il suo particolar fine, e conoscendolo, procura di conseguirlo, & in ciò non si vale dell'Idea, nè punto la conosce; e pure parrebbe ragioneuole, quando da essa deriuassero le nostre buone operationi, ch'ogni artefice la comprendesse, e non la conoscendo, sarebbe da dire, che non potessero operar bene; nondimeno lo fanno. Aggiungo, ch'essendoci proposto da Platone il bene Ideale per imitarlo, non può adattarsi all'opere d'alcuno artefice. Poich'essi faticano intorno à i singolari, e l'Idea è vniuersale; e perciò il medico non con imitare l'vniuersale, nè col curar l'huomo, mà trauagliando intorno à Callia, e conoscendo la sua complessione, cerca d'introdurre in esso la sua particolar sanità; e quanto hà maggior cognitione de i singolari, che cadono sotto l'arte sua, tanto è miglior'artefice, e quanto meno li conosce, e più si fer-

ma sù l'vniuersale (ancorchè la cognitione dell'vniuersale sia molto più nobile di quella del singolare) tanto più s'allontana dall'essere perito in essa. Come adunque niun'artefice alla produttione dell'opere sue, e per farsi eccellente, con l'acquistare il suo particolar bene, non hà bisogno d'altra forma, che di quella dell'habito, che risiede nel suo intelletto, impressaui dalla continua esercitatione, c'hà fatto con gli atti d'esso; così all'huomo per conseguire il proprio bene, di cui è in questa vita capace, non fà mestiere d'altra imagine, che di quella dell'habito, che può stampare nell'animo suo con l'assuefacimento dell'attioni virtuose, viuendo vita perfetta; come s'è discorso, in modo che, ò non è il bene Ideale, ò quando sia, non è quel, che cerchiamo, e che da noi si può conseguire.

Dell'opinione di Solone sopra la Felicità. Cap. IX.

Essendosi visto, che la Felicità consiste nella nostra operatione virtuosa, e per conseguente che da noi può essere ottenuta, è facile da comprendersi, quanto s'ingannasse Solone, affermando, che l'huomo mentr'è in vita, non si può chiamar felice. Perciochè, si come dalle cose discorse si manifesta, ch'in vita possiamo conseguirla, & esser felici; così è chiaro, ch'in morte al tutto n'è vietato. Che s'egli intese, che l'huomo non poteua esser felice, mentre viue, per li circostanti pericoli delle sciagure, a' quali è sottoposto, e ch'essendo morto, è da esse sicuro, e si può dire all'hora, che sia

ſtato felice; porge occaſione da dubitare contra di lui. Perchè il non ſentire i trauagli, e le ſuenture de gli amici non libera dal participarne, come appare; poichè, mentre viuiamo, & non ſiamo preſenti alle diſgratie, & a'mancamenti loro; e non ne ſiamo conſapeuoli, è ſtimato; che nuocano alla noſtra riputatione, & alla noſtra Felicità; la onde ſe il non ſentire le calamità de gli amici non ci toglie dal parteciparne; ſegue, che dopo morte poſſiamo parimente eſſerne partecipi. Et amettendo ciò, potrebbe auuenire, che colui, il quale foſſe viuuto, operando lungamente ſecondo la virtù, e foſſe nella medeſima maniera morto, dopo la morte per le diſgratie de'poſteri ſuoi di felice, ſi faceſſe infelice, & anco per le buone fortune loro d'infelice diueniſſe felice; coſe manifeſtamente ſconueneuoli, & impoſſibili. Hora conſideriamo prima la ſentenza di Solone, e poi vedremo, ſe le calamità de'poſteri poſſono turbar punto la felicità de'paſſati. Dico dunque; che s'egli è vero, e ſi può dire ſecondo eſſo, ch'vno ſia ſtato felice; è vero ancora, che mentre era felice, ſi potea dire, che poſſedeua la Felicità; perch'eſſendo vero, che Ceſare ſia ſtato felice, conuiene, c'habbia hauuto il tempo preſente, nel quale ſi poteua affermare Ceſare è veramente felice, e che ſe per cagione delle mutationi, alle quali è ſottopoſta la vita humana, Solone non voleua, che l'huomo di preſente ſi poteſſe chiamar felice; era coſtretto à dire, che ſecondo la diuerſità de gli accidenti proſperi, ò contrarij gli conueniua eſſer'hora felice, & hora infelice. Talchè la Felicità ſarebbe in potere della fortuna, contrario

trario à quello, c'habbiamo prouato, mostrando, ch' ella è nella nostra operatione virtuosa, e che ricerchiamo li beni esterni non per parte principalissima d'essa, mà per instromenti, e per seruitio suo; & ancorchè cotali beni concorrano all'operatione della Felicità, non fanno tuttauia gli accidenti, che'l suo principale sia instabile, poichè di rado è concesso ad essi alterarlo, & impedirlo. Perciochè i leggieri lieti, ò mesti, che siano, non sono d'alcun momento, mà i grandi, e molti, se sono prosperi, apportando grandissimo splendore all'operatione virtuosa, la fanno comparir bellissima, & honestissima, & auuersi turbando per contrario la Felicità, sono cagione d'impedir la bellezza dell'operationi sue. Mà come il buon'giuocatore, se bene gli vien gettato il punto cattiuo, non lascia di condurre il giuoco secondo l'arte, eleggendo sempre il meglio, che gli è concesso; nella medesima maniera il felice, benchè gli accadano molte sciagure, stà tuttauia costantissimo, nè lascia di virtuosamente operare in quel più eccellente modo, che gli è possibile. Et in questo ancora si scorge la bellezza della virtù, e dell'honesto, apparendo, che non per dapocaggine, nè perchè l'huomo sia insensato, mà per generosità, e grandezza d'animo sopporta ogni sfuentura. E quando poi sopra di lui moltiplicano calamità non picciole, mà grandi, e non poche, mà molte, e quasi infinite, e per lungo tempo gli viene veramente impedito l'operar virtuoso, e non è felice; nondimeno non passa dalla Felicità alla miseria, nè d'vn contrario si trasmuta, e corrompe nell'altro, come nelle cose naturali

turali

turali auuiene; conciosiachè il felice possedendo la virtù non può per qualsiuoglia accidente sinistro diuenir misero, cioè in potere del vitio; percioche dal virtuoso non nasce mai cosa maluagia, e quantunque la fortuna gli sia contraria, opera tutta via con ogni honestà, e decoro. E dalla medesima infelicità similmente non fà passaggio allo stato felice, se non con successi altrettanto prosperi, e grandi, quanto sono stati gli auuersi, e per così lungo tempo. Talchè la Felicità non si acquistando, e non si perdendo, & insieme non si ricuperando, se non con molte nostre operationi virtuose, e di splendor grande, & in lungo tempo, non si può dire, che venga dalla fortuna, nè che sia instabile; e la difficoltà, che si proua in conseguirla, non deue farla riputare impossibile. Conciosiachè li beni per natura bellissimi, e perfettissimi sono malageuoli da essere ottenuti, e quanto più perfetti sono, tanto più faticoso rendono l'acquisto loro. E chi volesse, che ciò fosse impossibile, conchiuderebbe, che le nostre potenze indirizzate ad ottenere tutti li beni, e la Felicità, fossero indarno, e non veramente potenze, non si potendo mai metter'in atto, cosa falsissima, & fuori del costume della natura, che non ci ha concesso nulla in vano. Laonde concludiamo contra Solone, perch'è possibile all'huomo l'essere virtuoso, è l'operare secondo la perfetta virtù sua, e che insieme non gli manchino i beni del corpo, e gli esterni per li bisogni suoi, e per lungo tempo; che in vita perfetta non è sconueneuole, che possiamo chiamarlo, e che lo chiamiamo in simigliante caso felice. E che s'affermi

per

per conseguenza, che mentre viue, possa ottenere la Felicità, e se viuerà di così fatta maniera fin'alla morte, che sarà sempre felice. E di questo tanto basti; diferendo à dimostrare in miglior luogo ciò essersi veduto.

Se le disgratie de i posteri possono offendere la Felicità de' passati. Cap. X.

COnsideriamo hora, se le disgratie de' posteri possono offendere la Felicità de' passati; e per conoscer ciò meglio, guarderemo, se gl'infortunij, e le prosperità de gli amici appartengono al felice. E certo il dire, che non gli tocchino, è lõtano dall'obbligo dell'amicitia, e dell'amico, col quale habbiamo ogni cosa cõmune; mà il determinare, in fin à che segno, è malageuole. Percioche tutti gli accidenti prosperi, ò auuersi non si veggono d'vna stessa maniera, & i piccioli, e pochi non sono rileuanti, mà sì bene li grandi, molti, e continui; e molto più graui si fanno, se interuengono in vita del felice, che dopò la sua morte. Conciosiachè'l vedere le disgratie de gli amici, mentre il felice viue, ò che succedano dopò la sua morte, hà molto maggior differenza in se, che non hà l'interuenire ne' fatti miserabili, & esserne partecipe, ò ch'essi fatti ci siano rappresentati nella scena. Percioche le calamità, delle quali partecipiamo, ne riempieno veramente di dolore; e le rappresentationi di esse n'offendono in rispetto loro, come per burla, e come il fuoco dipinto in paragon del vero. Laonde mentre viue il felice, il danno è senza

propor-

proportione molto maggiore delle disgratie, ch'egli sente de gli amici, che quando è morto; si come il danno della perdita de gl'instromenti, e della materia è fuori d'ogni misura più graue all'artefice, mẽtre viuendo può esercitarli, che quando è morto. Anzi in morte l'opere buone, ò ree de gli amici, e de'posteri pare, che per la verità non giouino, nè punto nuocano al felice, nascendo la Felicità dalle nostre operationi, e massime nõ hauendo il morto senso da prouare nè bene, nè male. La onde è da conchiudere, che la prospera, e l'auuersa fortuna de'posteri non potendo nuocere alla Felicità de' passati, in quanto non sono, l'offendono, in quanto sono, e viuano nella memoria de gli huomini, cosa di picciolo momento, & insensibile ad essi. Talchè i lieti successi de'posteri non possono accrescere la Felicità passata del morto, nè li contrarii possono scemarla. E gli effetti, che gli accidenti de'posteri possono produrre per conto della Felicità de'passati, sono in rispetto all'opinione de gli altri, i quali vanamente pensano, che l'attioni de'viuenti apportino hora vergogna, & hora honore a'loro maggiori, secondo che da virtù, ò da v itio deriuano. E se alcuni fatti de'posteri buoni, ò rei douessero ritener possanza d'accrescere, ò sminuire la fama del felice morto; quelli sopra tutto sarebbono atti à farlo, che nascessero da principij, ch'egli hauesse dato loro in vita. Così il distruggimento della Republica Romana, & il passaggio, e corrottione di essa nello stato Regio potrebbe sminuire la gloria di Pompeo, che per lo parentado, e per l'amicitia con Cesare diede la prima oc-

casione à quella ruina; e la disciplina militare introdotta da Romolo nel popolo Romano onde diuenne vincitore del mondo, fù cagione d'accrescere dopo la morte il merito, & la fama sua. Mà non alterando nel vero tali cose la Felicità de'passati, è ben chiaro, che molto meno lo possono fare i fatti de'posteri, ne'quali si scorge manifestamente non hauer parte il felice. Non niego già quantunque la fama appresso à i morti non rilieui punto, che tanto non dimeno non sia il desiderio della perfettione in noi, che bramiamo non solo in vita d'essere compitamente felici, mà poniamo studio grandissimo ancora di lasciare in morte l'ombra della nostra perfettione immacolata nell'opinione delle genti, e specialmente di giudicio, e di valore. Chiaro segno, che per naturale inclinatione desideriamo d'esser perfetti; poichè la morte non può estinguere tale appetito. Et è manifesto argomento insieme, ch'alla nostra Felicità debbono concorrere i beni esterni, stimando tanto gli huomini, che la fama loro rimanga appresso à i posteri gloriosa.

Se cade imperfettione, e più, e meno nella Felicità, e nel felice. Cap. XI.

E Perchè habbiamo gia detto, che la Felicità è bene compito, che non ammette imperfettione alcuna, & insime s'e conchiuso, che l'huomo può esser felice, ben chè gl'interuengano de gli accidenti sinistri; è ragioneuole, che si lieui il dubbio dell'apparente contradittione.

dittione. E però seguendo M. Tullio nel quinto delle Tusculane, si potrebbe dire, che come la mercantia è di guadagno, ò di perdita stimata da quello, che per la maggior parte succede; così da gli auuenimenti tristi, ò lieti, che nella vita nostra occorrono, felice, ò vero infelice dobbiamo chiamarla. Mà perchè può accadere, che i lieti accidenti in numero di gran lunga auuanzino i tristi, e che gl'infortunij siano per qualità molto più rileuanti, ò per contrario; conuiene ciò meglio chiarire. Posſiamo dunque stimare, che gl'infortunij, i quali non sono grandi, nè molti, nè per lungo tempo, habbiano quella proportione col felice, che tiene il mancamento d'vna corda nel liuto col musico eccellentisſimo, che lo suona; poichè non resta egli di suonare acconciaméte con l'altre corde, supplendo con l'arte al difetto di quella, che manca; Che se verrà replicato, che come nel suonare del musico cade per mancamento della corda imperfettione, così caderà difetto nella Felicità per le disgratie, ch'intrauerranno al felice, e per ciò si dourà conchiudere, che la Felicità in ogni sua parte non sarà bene compito, come habbiamo discorso, e ci siamo sforzati di prouare: risponderemo figurandoci prima per maggior chiarezza nell'eccellentisſimo suonator di liuto le conditioni, ch'intendiamo di mostrare nel felice. Come nel suonatore adunque habbiamo da presupporre, oltre l'arte in somma eccellẽza, due gradi estremi nel suo suonare, per rispetto de gl'instromenti; vno supremo, & primo, di cui non si dia altro più perfetto, nè di maggiore armonia per cagion de medesimi instro-

menti, e l'altro infimo, del quale non sia alcuno inferiore. Il primo grado è, quando suona secondo l'arte col più soaue,e più risuonante liuto,e con tutte le corde, e migliori, che si possano ritrouare; l'altro, mentre suona con instromento sfornito di corde, per la qualità, e quantità in maniera, che s'alcuna ne mancasse, ò l'instromento fosse punto peggiore; non potrebbe suonare, suona dico con liuto sfornito, con arte però, e con armonia tale, che ricopre il difetto dell'instromento, e fà suo no piaceuole, & eccellente. E come per cagione della perfettione, & dell'imperfettione de gl'instrumenti tra'l supremo, e l'infimo grado del suonare,e dell'armonia è distanza grandissima; così sono ancora fra essi altri gradi diuersi di maggiore, e di minore concento, secondo che più, ò meno partecipano della perfettione, ò dell'imperfettione de i beni,ò de i mal disposti liuti. E come in ciascuno de tali gradi l'eccellente suonatore suona sempre secondo l'arte, & è chiamato buon suonatore, così non potendo ottener'instromento almeno nell'vltimo grado di bontá, non si può dire, che suoni, nè ch'eserciti l'arte del suonare; poichè mancando del conueneuole instromento, non gli è concesso di farlo, mà con tutto ciò non è detto, c'habbia perduto l'arte; il medesimo auuiene nel felice; percioche operando egli virtuosamente con li beni compiti del corpo, è con gli esterni, che accompagnano la virtù sua in atto, si ritroua in sommo grado di Felicità;e venendogli scemati li beni necessarij,& vtili in maniera però, che non gli sia interrotto l'vso buono della virtù, è sempre degno del

nome

nome di felice, ritenendo l'essenza della Felicità, ch'è riposta nell'operatione della virtù, e della vita perfetta. E perchè, come l'eccellente suonatore fà l'armonia sua più, e meno perfetta secondo la migliore, e peggiore dispositione de gl'instromenti; così l'operatione del felice è hora più, & hora manco compita, secondo che i beni necessarij, & vtili più, e meno concorrono conforme il bisogno nel suo operare. Et accadendo, che tutti gl'instromenti gli manchino, e siano mal disposti in guisa, che non possano seruirlo, cessa come il suonatore della sua operatione, e della Felicità; non dimeno nella maniera, che'l suonatore non passa dell'arte all'inertia; così il felice non passa dalla Felicità alla miseria. Perciochè conseruando la virtù, non opera mai contrario ad essa; se bene non può esercitarla, ò non l'esercita, come ricerca la Felicità; per esser impedita. Dalle cose dette raccoglieremo dunque, che come sono diuerse l'armonie del suonatore, così son'anco diuerse l'operationi del felice, & hanno alcuna latitudine (per dir così) & altre sono accompagnate da più, & altre da manco bene necessarij, & vtili, e da più, e da meno prospera fortuna; e per conseguenza si può dare vn più felice dell'altro, per lo concorso de' migliori instromenti, e de' più prosperi successi; e ciò è chiaramente detto da Aristotile, come in altro proposito habbiamo accennato. Perciochè dichiarando quello, che importano gli accidenti prosperi, ò tristi, ch'intrauengono al felice, dice, che i piccioli buoni, ò cattiui non sono di momento alcuno alla vita sua; mà che la buona fortuna può

farla

farla più beata, essendo atta per natura ad apportarle splendore, & essendo tal'vso honesto, e virtuoso. Et all'incontro la fortuna auuersa la corromope, e macchia recãdo dolore,& impedẽdo molte altri attioni virtuose, e che in somiglianti infortunij si scorge la bellezza dell' honesto, e che'l virtuoso come il buon Capitano sà cãpeggiare, e trattenersi, e come il calzolaio fà le scarpe secondo l'arte conforme alla materia, che gli è portata; così egli esercita sempre la virtù, secondo che ricerca il soggetto, che gli vien presentato. E per manifestar ciò à pieno dico, che la Felicità essendo perfettione dell'huomo, il qual'è tale per l'anima, e per lo corpo, e dando l'anima principalmente, & indiuidualmente senza latitudine alcuna, e senza riceuer più, ò meno, l'esser all'huomo, & il corpo secondariamente con latitudine di temperamenti, e di qualità varie: così i beni dell'animo ritengono nella Felicità quella ragione, c'hà l'anima nell'essenza dell'huomo; onde si come questa porge l'essere ad esso, e per rispetto di lei non si può dire, ch'alcuno sia più, ò meno perfettamente huomo; così i beni dell'animo danno indiuidualmente senza latitudine niuna l'esser felice in modo, che per cagion loro alcuno non può esser chiamato più, ò manco felice, poichè tutti gli si ricercano compitamente, e mancandone vno, & vna sola virtù, per picciola che sia, & in suo luogo sotto entrando il vitio opposto, ò l'imperfettione, gli è impossibile esser felice. Mà per contrario si come i beni corporei patiscono intensione, e remissione, e l'vno può esser più, e men sano, vigoroso, e bello dell'altro, & esser in ciò

più

più, e meno perfetto huomo, senza perdere la vera perfettione, e forma, che dall'anima hà conseguita; così il felice può in quanto à i beni corporei riceuer varietà, & esser detto più, e meno felice. E la stessa varietà potrà succedere ne i beni esterni, e tanto più in essi, quanto sono più disgiunti dalla persona nostra, e sono meno in nostro potere. Per la qual cosa conchiudiamo, che la Felicità, ricercando i beni interni, e gli esterni, ne gl'interni formali, che sono quei dell'animo, non patisce più, nè meno, e li richiede compiti; nè materiali, e corporei ammette gradi diuersi, intensione, e remissione, e molto più ne'beni esterni. E tai gradi, e remissione comporta fin à quel segno, che non priua il felice d'operar virtuosamente secondo la propria, e perfetta virtù sua, talchè in essa apparisca più l'vso perfetto delle cose buone, e del suo contrario; come s'è già discorso. E quantunque il felice venisse poi da molti infortunij trauagliato, tuttauia non sarebbe mai misero, come s'è pur detto; anzi con animo franco, & inuitto sopportandoli, e conforme allo stato, nel quale si trouasse, operando virtuosamente, viuerebbe con ogni honesto decoro.

Si conferma la diffinitione della Felicità con l'opinione de i Filosofi antichi. Cap. XII.

ESsendosi prouata la diffinitione della Felicità, e cõsiderate le sue parti, e ributtato sopra ciò il parere de gli Stoici, di Platone, e di Solone, si potrebbe credere, che fosse manifestata à bastanza l'essenza sua, e le

cose,

cose, che le sono conseguenti. Nondimeno per più piena chiarezza, vogliamo confermar'ancora la medesima diffinitione con l'opinione de'sauij antichi. Perchè mostrandosi, che concorda con essi in molte parti, ci assicureremo più, ch'ella sia stata assegnata ragioneuolmente, non essendo verisimile, ch'huomini sauijssimi si siano in tutto, e per tutto allontanati della verità, ben-ch'in qualche cosa vediamo, che non l'habbiano conseguita. Hauendo adunque concluso, che la Felicità racchiude in se tutti li beni, de' quali l'huomo è capace, habbiamo concordato in vniuersale con tutti gli altri, che l'hanno posta in alcũ bene humano, per hauer ciascuno d'essi posta la Felicità in alcuna di quelle cose, che sono contenute dalla nostra diffinitione, ò vero sono dipendenti da essa. La onde concordiamo prima col detto vniuersale, che'l felice viue bene, & opera bene; poichè la Felicita da noi diffinita altro nõ è, ch'vna vita buona, & vna buona operatione. Siamo concordi parimente con Homero; percioch'oltra l'hauer'egli posto tutti i beni nella Felicità; com'è auuertito da Plutarco, di più hauendo indotto Patroclo à riprendere Achille, che non voleua combattere, con dirgli, che la virtù sua era inutile, & infelice, & Achille similmente accusando se stesso, & in tal caso chiamandosi inutil peso della terra, la descriue, come noi, operante, & in esser perfetto. Siamo cõformi à gli Stoici ancora, che posero la Felicità nella virtù, hauendo noi detto, ch'ella principalmente risiede ne i beni dell'animo. Concorda similmente con noi Epicuro, volendo che la Felicità sia vn costante

habito

habito del corpo, ò vna indolenza. Et il medesimo fà Aristippo, e Speusippo, che la riposero nel piaciere. E s'accordano parimente cō noi coloro, che la vollero nelle ricchezze; poiche dicemmo i beni del corpo, e le ricchezze esser necessarie, & vtili ad essa; & il diletto ancora vien compreso dalla nostra Felicità, per esser conseguente ad essa. E si come concordiamo con coloro nelle cose dà essi dette della Felicità corrispondenti al vero; così in quelle, in che presero errore, siamo loro contrarij. La onde, doue gli Stoici, per esser felici, della sola virtù s'appagauano; noi ricerchiamo ben la virtù, mà in più eccellente maniera. Poiche la facciamo operante, & in esser perfetto; & essi del solo habito sodisfacendosi, la posero in istato imperfetto, potendo intrauenire ageuolmente, che'l possessore del solo habito non operi nulla, com'anco si disse, cosa, che non cade in chi opera secondo la virtù perfetta, & in vita perfetta, non solamente operando egli, mà facendo attioni bellissime, e di sommo splendore. Discordiamo parimente dall'opinione di coloro, che posero la Felicità nel costante habito del corpo, ò nell'indolenza; com'anco da quelli, che la collocarono nelle ricchezze; conciosiache i beni corporei, e gli esterni siano necessarij alla Felicità, come suoi stromenti, e materia, mà non come principali; essendo sconueneuole, che'l sommo bene humano risieda nelle più ignobili potenze, e cose, che possediamo; per essergli diceuole, e per prima sede la suprema potenza dell'anima nostra nel suo atto perfettissimo. Siamo finalmente contrari à coloro, che

la riposero nel diletto, ben che honesto; perche essendo proprietà conseguente alla perfetta operatione, come à suo luogo mostreremo; è men degno d'essa, onde non può essere il sommo bene; e così appaiono le contrarietà, che tengono tali opinioni con la nostra, & la loro falsità, e di quì si scorge ancora, che se'l piacere honesto, e de'virtuosi non può essere la Felicità, molto meno sarà capace d'essa quello de' volgari, che non è di sua natura verò piacere. Percioche come non è dolce ciò, che dall'infermo è riputato dolce, mà quello, che dal sano è giudicato tale; così le attioni, che dilettano alle genti del volgo, vengono stimate fuor di natura dilettevoli; poiche non dilettano à tutti, mà alcune aggradendo ad alcuni, ad altri recano noia. Contenendo âdunque la Felicità (secondo il parer nostro) i beni dell'animo, che sono bellissimi, e quelli del corpo, ne'quali è la sanità, ch'è ottima, e le sue operationi, per esser secondo la perfetta dispositione della natura, sempre dilettevolissime; ne segue, ch'ella abbracciando inseparabilmente la bontà, la bellezza, & il piacere, è sempre bellissima, ottima, e giocondissima; poiche tali qualità sono proprie de'beni, che da essa sono posseduti, e sempre si trovano in lei in maniera, che non è solamente bella, com'era detto della giustitia nell'Epigramma, che si trovava in Delo; e come sarebbe solamente stata secondo il parere de gli Stoici, e de gli altri, che la posero nella virtù, e ne i soli beni dell'animo; nè solamente è buona, come dice il medesimo Epigramma della sanità; e come voleano coloro, che la riponevano

nel

nel costante habito del corpo; nè solamente è gioconda, come gl'istessi versi affermauano essere il godere la cosa amata, e come solamente la giudicauano Aristippo, e Crisippo; mà racchiude in se ogni bene, e non lascia bontà alcuna, ch'in essa possa essere desiderata.

Che la Felicità è considerata dalla facoltà Ciuile, & che i libri Ethici *non sono veri Politici. Cap. XIII.*

HOrà se bene da principio fù detto, che la Felicità è fine della facoltà Ciuile, & per conseguente si può conoscere, ch'alla medesima facoltà appartiene principalmente il considerarla; tuttauia è da mostrarlo più particolarmente, essendocene alcuna dubbitatione. Diciamo adunque, che se i particolari fini sono considerati dalle particolari arti e facoltà, il fine vniuersale delle nostre attioni dourà essere ragioneuolmente considerato dalla facoltà Ciuile, che sopra tutte è principalissima, & vniuersalissima, essendo sopra l'altre architettonica, & speculatrice. Percioche ella ordina, quali scienze, & arti conuengano nella Città, chi debba apprenderle, & essercitarle, & in fin'à che segno, Et ad essa le nobilissima facoltà, come là Militare, l'Oratoria, e l'Economica sono sottoposte, e la riconoscono per superiore. E così vsando ella tutte le facoltà attiue, e prescriuendo loro quello, c'hanno da fare, e da che debbono astenersi, & essendo tutte indrizzate ad esa; rinchiude in se, & hà in suo potere gli altri fini; & è principale sopra l'attiue; & appartiene a lei primieramente la

consideratione del sommo bene humano. La onde la Ciuile può esser chiamata non solo architettonica, mà padrona insieme di tutti gli habiti attiui; & è percio differente dall'altre architettoniche. Poich'elle vsano bene le inferiori, e loro comandano, come la Militare all'Equestre, & alla frenefattiua; mà non cercano poi, se debbono essere ammesse nella Città, nè in fin'à che segno habbia da seruirsene, nè di che conditione si ricerchino i loro artefici, nè sotto di loro sono comprese tutte le facoltà attiue, nè ad esse s'indrizzano, come auuiene alla Ciuile. Et auuenga che'l Morale habbia l'istessa Felicità per fine, che tiene il Cittadino dell'ottima Republica; tuttauia ella è diuersamente considerata da essi; percioche il Cittadino la considera come ben commune della Città, & il Morale, come bene particolare dell'huomo. E per bene particolare non intendo, che viua solitario; poiche essendo egli sociabile, & esercitando le virtù sue con gli altri, non gli conuiene. Mà intendo ben particolare il saper viuere in ciascuna Compagnia indeterminata, operando in ogni attione sua virtuosamente senza hauere in ciò altro fine, che di viuere vita perfetta, come ricerca la sua particolar persona, considerando secondariamente il bene delle Compagnie, nelle quali si troua, per quanto possono ageuolargli, ò non impidirgli la sua perfettione, e partecipano dell'honesto, per non esser'egli tenuto, nè ristretto ad alcuna per legge Ciuile, mà per lo semplice honesto. Mà il Cittadino di ottima Republica risguarda, come s'è detto, il ben commune di essa; perch'essendo sua

parte

parte, desidera; come il suo tutto cosi fatto bene, & lo procura con ogni suo potere, drizzando il proprio, e particolar bene al publico, & al commune; desidera principalmente il pulbico, e secondariamente, & in conseguenza il bene particolare. La onde la Felicità considerata, come bene vniuersale, è più gioueuole, & più diuina, che non è, mentre vien considerata, come bene particolare; e come bene vniuersale, conuiene principalmente alla facoltà Ciuile, per essere vniuersalissima, e nobilissima, sopra tutte leattiue ;e come ben particolare, è considerata dalla Morale, di cui trattiamo. E cosi per esser ella parte della Ciuile, considera prossimamente, & immediatamente il bene particolare di ciascuno non ristretto ad alcuna particolar Compagnia, accioche diuenga finalmente buon Cittadino dell'ottima Republica fine, e perfettione sublime, & vltima del Morale, e prossima, & immediata del Ciuile. E che'l Morale habbia i raccontati fini, prossimo, e remoto, si comprende dal secondo capitolo del primo dell'Ethica; PerciocheAristotile doppò hauer proposto di voler trattare della Felicità, e detto, che può esser considerata, come bene vniuersale, e come particolare, soggiunge, che queste cose sono desiderate da questa facoltà. Et che'l prossimo bene da lei considerato sia il particolare, & il remoto il commune, la stessa autorità la manifesta dicendo. E queste cose sono desiderate da questa facoltà, ch'è vna certa ciuile, volendo dire parte della Ciuile, chiamandola anco nella Rettorica Politica de costumi, e non assolutamente Politica. Tal che se la parte non

può

può mirar immediatamente l'oggetto, la Morale per esser parte della Ciuile non può considerar'immediatamente il ben commune, appartenendo alla Ciuile, come à superiore; mà gli è ben'poi indrizzata, come à fine remoto, e supremo: la qual cosa vien confermata dall' vltimo capitolo del Decimo dell'Ethica, drizzando quiui la facoltà Morale, e le cose discorse nell'Ethica alla Politica, & affermando, che quando haurà trattato d'essa, haurà dato la perfettione alla Filosofia humana. E di quì si vede aperto non esser punto vero, che i libri dell'Ethica siano veri Politici, come vogliono alcuni, allegando, che trattano della Felicità per se, e principalmente, Percioche non trattano della Felicità considerata semplicemente, come bene dell'huomo, in quanto Cittadino dell'ottima Republica; mà come ben dell'huomo, che può esser particolarmente buono considerato in qualunque Compagnia indeterminata. Ne rileua il dire, che l'Eticha faccia l'huomo assolutamente felice, e che, se tutti fossero buoni, e virtuosi, com'ella comanda, non occorrebbono leggi, nè magistrati; percioche è falso, che l'Ethica faccia le genti assolutamente buone, insegnando loro solo l'esser buone, & virtuose in compagnia indeterminata, come s'è detto, con disporle alla Ciuiltà perfetta, che da essa nō possono apprēdere cōpitamente, e loro viene mostrata dalla Politica. Aggiungo, che tal ragione si riuolge contra gli auuersarij. Conciosiache possiamo dire, che se le leggi fossero buone, & osseruate dalle genti, elle sarebbono similmente buone, e virtuose in vniuersale, & in particolare.
Onde

Onde l'Ethica non sarebbe necessaria. E che le leggi buone habbiano la loro intentione all'vniuersale, & al particolare, è chiaro; poiche il bene vniuersale, à cui sono principalmente indrizzate, nõ si può conseruare senza il ben priuato. E di quì à legislatori, come fù auertito da Aristotile nel capitolo nono del Decimo dell'Ethica, è nel Primo dell'ottauo della Politica, conuiene tener cura dell'educatione, e cercare, che ciascuno particolarmente, & vniuersalmente sia buono. E il medesimo era anco stato significato prima nel capitolo quarto del Primo dell'Ethica. Per esser adunque buone, come ordina l'Ethica, non saremo assolutamente felici della Felicità Ciuile, mà felici in quanto Morali; mà essendo buoni come ciuili nella maniera, ch'ordinano le perfette leggi, saremo buoni assolutamente in vniuersale, & in particolare; & al dire, che le leggi, & i magistrati sono stati ritrouati per reprimere la maluagità de gli huomini, e che quando fossero buoni, non accaderebbono, e che perciò i libri Politici non sono per se Politici, mà presupposta la malitia humana, si risponde, che se gli huomini fossero buoni, non pure non accadarebbono le leggi, & i libri Politici, mà nè anco gli Ethici: mà perche la natura humana nasce imperfetta, e nella ingnoranza inuolta, & il volgo specialmente non conoscendo l'honesto, è da piaceri sensuali in modo soprafatto, che non valendo punto in lui l'esortationi alla virtù, nè il rispetto della vergogna, come ne gli animi generosi, e bene alleuati, gli è bisogno del timor della pena, che dalle leggi gli sia imposta, per ritenerlo

tenerlo dalle male opere, & indrizzarlo al ben fare. Onde il presupposto della malitia humana non è contingente, & accidentale del volgo, e perciò della maggior parte delle genti, mà incontrario non si potendo mai dare disgiunta la maluagità dalla turba, e da volgari; è conditione necessaria, che per se è in essi; talche le leggi ancora sono loro per se necessarie, come da Aristotile è detto nel vltimo capo del Decimo dell'Ethica; Aggiungo, che douendo il Principe prouedere non solo al presente, mà all'auuenire ancora; gli conuiene esser'accurato intorno all'educatione. Onde per esser'i fanciulli indifferenti, è necessario, che per timor della pena si riducano al bene, qual'hora con le piaceuolezze non vi si possono incāminare. Mà poniamo oltra di ciò, che le leggi contra i vitij fossero souerchie, quando tutti gli huomini si trouassero perfetti; non seguirebbe con tutto ciò, che le leggi non fossero necessarie, per indrizzar l'arti mechaniche al ben commune, & honesto. Percioche bisognando esse alla perfetta Republica, e non essendo di loro natura produttrici di atti virtuosi; ad esse è di mestieri di così fatto indrizzo, talche quando ne rimanessero priue, sarebbono al publico dannose, non che punto gioueuoli. Aggiungo, che non seguirebbe ancora, che le leggi riguardanti il viuere della Città, che consiste nell'vso perfetto delle cose buone, come la distributione de gli honori, e de gli vtili, non fossero necessarie, anzi in quello sarebbono tanto più necessarie le leggi, quanto maggiormente, è più principalmente contenessero la Felicità, come à pieno chia-
risce

risce Aristotile nel capitolo decimo terzo del Settimo della Politica già in altro proposito allegato. La bontà dunque de gli huomini non escluderebbe le leggi della Republica; ma le ricercherebbe maggiormente. E ciò è insieme da Platone manifestato appresso al fine del nono libro delle leggi, dicendo. Delle leggi alcune, come appare, sono poste per insegnare à gli huomini da bene, acciochè per esse comprendano, in qual guisa fra loro habbiano da viuere amicheuolmente; Altre da frenare la maluagità di coloro, i quali per natura sono indomiti. E così vien chiarito, stando ancora, che tutti gli huomini fossero buoni, che sarebbono fra loro necessarie le leggi, per saper viuere insieme amicheuolmente; e però trattando i libri Politici delle leggi, sono per se veri Politici. Di più i libri Politici non sarebbono veramente per se tali, quando non considerassero l'vso perfetto delle cose buone, è quello parimente delle contrarie; si come i libri di Medicina non sarebbono per se tali, mentre non considerassero non solo la sanità, mà l'infermità ancora. Douendo ciascuna facoltà considerare i contrari, che cadono nel suo soggetto, bench'il buono principalmente, & il cattiuo secondariamente, & per conseguente. Mà come non sarebbono poi necessarij li Magistrati nella Republica, posto che tutti gli huomini fossero virtuosi, come l'Ethica insegna? Percioche come s'esercitarebbono le cose necessarie al publico, e come s'ordinarebbono, & s'eseguirebbono? Mà douendo tali cose esser' ordinate, e comandate con autorità legitima, chi non vede, che ciò è vfficio del Magi-
 strato,

ſtrato, e che ſenza magiſtrato non può ſtare la Republica? E certo vana ſarebbe la Virtù del buon Cittadino, quando non foſſero i magiſtrati; poiche douendo egli eſſer' atto à comandare, & ad vbbidire, ceſſando i magiſtrati non ſarebbe, chi comandaſſe, nè perciò chi vbbidiſſe; e li Cittadini non ſarebbono veri Cittadini, non hauendo le potenze per la Città, ò hauendole otioſe, & in vano. Talche la Republica, mancando delle proprie operationi, che naſcono da' ſuoi Cittadini, ſarebbe morta. Dalla qual coſa ſi vede, che i libri della Politica trattando per ſe delle coſe eſſentiali della Città, de i magiſtrati, & della forma di tutti i gouerni, e dando loro regola, e l'Ethica nò, che ſono veramente Politici, e gli Ethici nò. Oltra di ciò douendo i libri Politici conſiderare tutte le ſpecie de gli huomini ciuili, che nello ſtabilimento della Città concorrono, per ordinarle con modo conueneuole alla Republica, compartendo gli vffici, e dando à ciaſcuno il ſuò proportionato con preſcriuergli il modo, il tempo, & il termine da vſarlo; poſciache, come da Ariſtotile vien detto, & è manifeſto, la Città non è del ſolo Medico, ne del ſolo Lauoratore compoſta, mà del Lauoratore, del Medico, del Guerriero, del Mercatante, del Conſigliere, e di molti huomini, che in pace, & in guerra differenti operationi eſercitano; è chiaro, che i libri dell'Ethica conſiderando ſolamente gli huomini, come egualmente capaci di Virtù, e non come differenti nella Città, come fanno i Politici; è chiaro (dico) che i libri dell'Ethica non ſono veramente Politici, mà che tali ſono quelli
della

della Politica. Et in somma è manifesto, che l'Ethica non considerando il ben ciuile principalmente, & non contenendo in se i fini di tutte le facoltà attiue, non è architettonica, nè la vera Ciuile, mà è sua parte; è quella facoltà è la vera architettonica secondo Aristotile (come s'è già detto) nel cap. secondo del primo dell' Ethica, che principalmente considera la Politica, & il ben commune, & vniuersale nella maniera, che da esso vien' affermato ancora nel capitolo ottauo del terzo della Politica, & è trattata ne' libri Politici; poiche si serue del fine dell'Ethica, com'è saggiamente considerato da Alessandro nel proemio della Priora contra il parere di vn valent' huomo de' nostri tempi, e prescriue à ciascuna facoltà il suo termine, e chi debba vsarle, & in fino à che segno; come s'è discorso. E così in essa vien considerato, chi deue essere Soldato, chi Consigliere, chi lauoratore, e chi artefice. E se contra ciò venisse detto, che se la Politica trattasse principalmente della Felicità, Aristotile l'hauerebbe definita quiui, e non l'hauendo fatto, rimettendosi all'Ethica, chiarisce, ch'ella appartiene principalmente all'Ethica; e non alla Politica, si risponderebbe con le cose già diuisate, c'hauendosi proposto Aristotile di trattar della Filosofia Ciuile, e della perfetta Republica, nascendo da essa il sommo bene humano, e non potendo esser buon Cittadino di così fatta Republica, e conseguir la Felicità, e perfettione vniuersale, chi non possiede prima il ben particolare; trattò primieramente del ben di ciascuno indeterminato à qual si voglia Compagnia; e perche tal bene, e Fe-

licità è la stessa in sostanza, ch'è la ciuile, di quì Aristotile trattando della Felicità di ciascuno particolare, venne á seruire insieme al Politico: Onde non fù poi necessario, ch'egli nella Politica ne trattasse, che sarebbe stato souerchio, mà quiui fù di mestiero solo applicarla alla Città con le considerationi conueneuoli all'ottima Republica; talche l'Ethica non considera principalmente la Felicità Ciuile, & à lei non appartiene (come s'è già conchiuso, mà ben conuiene alla Politica, dando ella compimento alla materia Ciuile con regolarla, e formarla tutta; Et in essa sarebbe tal consideratione; se quello, che n'era stato trattato dal Morale, non hauesse sodisfatto al suo bisogno. E che l'intentione d'Aristotile fusse di trattare la Filosofia attiua, e con l'ordine detto, e da esso manifestato nell'vltimo capitolo del decimo dell'Ethica, e nel capitolo decimoterzo del Settimo della Politica, dicendo in sostanza, che'l proponimento suo era di trattar dell'ottima Republica, e facendo ella la Città felice, s'hauea da conoscere, che cosa era la Felicità, e che ne i libri dell'Ethica hauea dichiarato essere operatione secondo l'vso perfetto della Virtù. E dalla medesima ragione si può cauar' insieme, che i libri dell'Ethica trattano della Felicità, perche il metodo risolutiuo ad essa necessario lo ricercaua. Conciosiache così fatta dottrina propriamente adattandosi al discorrere delle nostre attioni, e di tutte le cose, che vengono indrizzate all'operare; si propone innanzi à tutto il fine, à cui la persona è per incamminarsi. La onde seguendo Aristotile il conueniente metodo alla sogget-
ta

ta materia, si pose innanzi nell'Ethica la Felicità, & hauendone parlato in vniuersale, non gli occorre replicare il medesimo nella Politica; mà bastagli applicarla alla Città con gli auuertimenti necessarij alla Republica, come s'è detto. In quella guisa, ch'egli osseruò parimente nel libro chiamato volgarmente della Priora, doue trattando in vniuersale del Sillogismo, nella Posteriora senza replicare l'istesso l'applica alla Dimostratione con le conditioni conueneuoli ad essa; e'l medesimo fece nella Topica, e negli Elenchi, applicandolo al probabile, & al sofistico. La onde rimane à sufficienza dimostrato, che la Felicità è principalmente considerata dalla facoltà Ciuile, e che i libri Ethici non sono veri Politici.

Che i libri dell'Ethica non sono theorici in rispetto de i Politici. Cap. XIV.

MA non patisce per auuentura minor difficoltà il parere di quegl' altri Filosofi, ch'affermano i libri dell'Ethica esser come theorici in rispetto de' Politici, sforzandosi di prouarlo con l'autorità d'Aristotile, il quale scriue nell'vltimo Capitolo del decimo dell' Ethica che'l fine della Scienza ciuile, non è il conoscere; mà l'operare; nè basta conoscere la Virtù, e le cose communi, & vniuersali; mà conuien discendere à i particolari, à i quali soggiungono Aristotile non essere peruenuto ne'libri Morali, nè per conto dell'institutione di vn solo, nè di più, nè di tutti; mà hauer dato sola-

mente i precetti communi, e gioueuoli à ciascun genere di vita, e che à così fatti particolari s'è poi condotto ne'libri Politici, & ad essi hà applicato gli vniuersali contenuti nell'Ethica. E di più cauano insieme, che l'Ethica, come Theorica, sia più degna, e più nobile della Politica. Mà quanto al mio parere, questa opinione discorda assai da Aristotile, auuenga che nasca d'Auerroe nel primo discorso sopra la Republica di Platone; percioche l'Ethica prossimamente, & immediatamente è indrizzata all'operatione, e la contiene in se di tal maniera, che non può esser vero Ethico, e morale, chi non opera, come espressamente viene scritto dal medesimo nel capitolo terzo del primo dell'Ethica, dicendo, che'l fine di essa è l'attione, e cognitione, e nel secondo del secondo condire; Perche il presente trattato non è per contemplare; poiche non consideriamo quello, che sia la Virtù per saperlo, mà per diuentar buoni. Perche di essa non si cauarebbe vtilità alcuna, è da considerare, in che maniera si facciano gli atti; poiche questi sono cagione de gli habiti. E nello stesso libro, seguendo tal proponimento, considera, con quali attioni s'acquistano gli habiti virtuosi, intorno à che s'affatica la Virtù, e la differenza frà il fare cose giuste, e farle giustamente, soggiungendo nel capitolo quarto del medesimo libro la differenza de gli habiti della Virtù in rispetto à gli ali altri habiti, & che quelli ricercano, che l'agente sappia ciò, che fà, e lo faccia per elettione, e per l'honesto, e con animo saldo, & immutabile, cose dice egli, che dal conoscere, e dal sapere in fuori non si ricerca-

cerca-

cercano à gli altri; mà alle Virtù il ſapere importa poco, ò nulla, e l'altre coſe non importano poco, mà contengono il tutto. E ſeguendo afferma, che colui diuien giuſto, che fà nel modo detto le coſe giuſte, e temperato, chi fà le temperate; e chi non opera di così fatta maniera, non diuien mai buono; e chiariſce inſieme la diffinitione della Virtù vniuerſale, & hauendo moſtrato, ch'ella è mediocrità, applica ciò alle Virtù particolari, e ſcoprendo il naſcimento d'eſſe, le oppoſitioni, che hanno co i vitij, e quelle, che i vitij tengono fra loro, inſegna da poi il modo in vniuerſale da ottenere il mezo in ciaſcun ſoggetto. E nel terzo conſiderati i principij communi delle noſtre attioni, lo ſpontaneo, e non ſpontaneo, la conſultatione, l'elettione, l'oggetto della volontà, & che'l vitio, e la Virtù ſono in noſtro potere, viene al particolare, dicendo. Mà ripigliando il ragionamento di ciaſcuna Virtù con dire, che coſe elle ſiano, intorno à che trauagliano, & in che maniera, La onde hauendo Ariſtotile non ſolo detto in più luoghi dell'Ethica, ch'ella è indirizzata all'operatione, mà eſſendo anco venuto alle regole particolari di ciaſcuna Virtù, quanto tal facoltà comportaua, & in quella maniera, c'hà fatto nella Politica, trattando della forma, conſeruatione, & corruttione di ciaſcuna Republica, non poſſiamo dire, ch'egli habbia trattato nell'Ethica de'precetti morali vniuerſalmente in guiſa, che in eſſa non habbia inſegnata à ciaſcuno l'applicatione, e che in ciò ſi ricerchino i libri Politici: Concioſiache, ſe ben l'Ethica inſegna à ciaſcuno vniuerſalmente, & indiffe-
rente.

rentemente d'esser virtuoso; non segue con tutto ciò, che non dimostri insieme in particolar distinto, e l'applicatione, quanto patisce la soggetta materia. E così l'huomo ancorche non sia considerato nell'Ethica, come suddito, nè seruitore, nè como Soldato, ò Sacerdote, nè in qual'altro si voglia stato; sà tuttauia, come esser giusto, temperato, forte, liberale, e finalmente virtuoso. Percioche con gli atti frequentati ne'lor soggetti, e proprie materie secondo la retta ragione comprende di poter ottenere così fatte Virtù, & insieme può conoscer i segni d'hauerle acquistate. Noi dunque diciamo esser vero, ch'Aristotile hà dato nell' Ethica i precetti communi, e gioueuoli à ciascun genere di vita; mà neghiamo, ch'egli in ciò nel semplice vniuersale fermandosi, non sia peruenuto à particolari per conto dell'institutione d'vn solo, e di più, & anco di tutti. Percioche appare da quello, che s'è discorso, ch'egli è peruenuto à particolari per l'institutione di ciascuno indeterminato à qual si voglia compagnia, e per tal'applicatione non gli si richiede la Politica: che se volessimo, che gli fusse necessaria, Aristotile sarebbe imperfetto nell'Ethica, e nella Politica. Nell'Ethica, perch'essendo facoltà indrizzata all'operatione, hauendo quiui lasciato di parlare dell'applicatione, e perciò dell' operatione, stando solamente sopra l'vniuersale, haurebbe tralasciata la conclusione considerata principalmente dalla sua facoltà, e parlandone poi nella Politica non sarebbe Politico: perche l'applicatione, e l'operation prossima della Virtù Morale è riposta ne gli affetti, e nell'at-

tioni

tioni regolate intorno à proprij ſoggetti, & alle proprie materie. In maniera che Ariſtotile trattando ciò nella Politica; laſcierebbe la propria materia delle Republiche, & intrerebbe in quella del Morale, e ſe l'vſurperebbe; e così la Politica ſarebbe coſa vana, e ſouerchia, e nell'Ethica ſarebbe diminuito, e mancarebbe. Mà chi non vede, ch'egli coſi tratta nell'Ethica dell'vniuerſale, e del particolare, ch'appartiene al Morale, come nella Politica in vniuerſale, & in particolare di quello, che ſi ricerca alla Republica? Et al dire ſe Ariſtotile trattaſſe nell'Ethica dell'inſtitutione di ciaſcuno, non hauerebbe dubitato nel ſecondo capitolo del quinto, à chi apparteneſſe il far buono ciaſcuno particolarmente; perche ſarebbe ſtata vana la dubitatione, hauendo egli ciò propoſto in quei libri: Si riſponde, che hauendo detto Ariſtotile; che le leggi appartenenti alla publica diſciplina de Cittadini producono l'intera Virtù, e potendoſi di quì dubitare, che ſe la facoltà Ciuile, & il legiſlatore, ſi come voleua, e procuraua, che gli huomini per conto della publica diſciplina, e come Cittadini foſſero buoni vniuerſalmente; coſi volea, che ciaſcuno particolarmente foſſe buono aſſolutamente, & huomo da bene, parendo, che poteſſe baſtargli l'hauer'i Cittadini buoni, e non curare, ſe ciaſcuno in particolare fuſſe aſſolutamente huomo da bene, muoue così fatta dubitatione. E dall'accennare la cagione di eſſa dicendo, che forſe non è il medeſimo l'eſſer huomo dà bene, e buon Cittadino, accenna inſieme la diſtintione del Cittadino dell'ottima Republica, e della cattiua, dalla quale

le viene sciolto così fatto dubbio nel terzo della Politica, rimettendo à quel luogo per conseguente il chiarire, ch'alle leggi dell'ottima Republica, & al legislatore appattiene il fare, che i sudditi suoi siano buoni Cittàdini, & insieme huomini da bene assolutamente, essendo in tali Republiche l'istesso il buon Cittadino, e l'huomo da bene. Onde non nega quiui Aristotile, che'l Morale non discenda à i particolari; mà dubita, s'alla facoltà Ciuile, & al legislatore appartenga il procurare, che ciascuno viua, e sia huomo da bene assolutamente, come vuole, che sia vniuersalmente buon Cittadino. E nella medesima maniera l'autorità allegata nell'vltimo del decimo dell'Ethica non proua, ch'ella sia come Theorica, e che non venga all'operatione, quanto richiede la soggetta materia; mà si conchiude per essa il contrario; perche hauendo Aristotile discorso da principio, che l'Ethica, e la facoltà Morale hauea per fine l'operare, e non il semplice sapere; e per cagione di ciò hauendo diuisato in vniuersale, & in particolare delle Virtù, e mostrato, con quali attioni si possono ottenere; venendo finalmente all'vltimo suo trattato, auuertisce; che'l conoscere quello, ch'egli hà scritto, non è basteuole; poiche nella Virtù non basta conoscerla; mà è necessario acquistarla; E nel capitolo decimo del secõdo de' Magni morali ciò viene più chiaramente espresso; percioche dubitandosi quiui nel medesimo modo, se l'hauer la semplice cognitione delle cose Morali sia basteuole per esser virtuoso, è risoluto, che niuna Scienza porge l'vso, ma solamente l'habito,

cioè

cioè la cognitione. Onde ne i ſudetti luoghi non vien detto, che l'applicatione de' particolari della Morale ſia proſſimamente nella Politica, mà nell'vſo delle coſe inſegnate ne gli ſteſſi libri dell'Ethica. Anzi non dando alcuna facoltà l'vſo, mà ſolamente l'habito, e la Scienza; non ſi può dire, che la Politica venga all'applicatione, & all'vſo, e l'Ethica nò. E così è chiaro ancora, che, benche la facoltà Morale ſia indrizzata alla Politica, non ſi deue perciò dire, ch'ella conſiderata particolarmente, e ſeparatamente non habbia la propria operatione; ſi come non poſſiamo dire, che la mano, & il piede, benche ſiano al corpo indrizzati, non habbiano l'operatione loro diſtinta da quella d'eſſo. Anzi di più tali membra non ſarebbono ſue parti, nè gli ſarebbono gioueuoli; ſe della propria operatione da ſeruirgli non foſſero dotati. Di maniera, che l'Ethica eſſendo indrizzata all'operatione, non ſi può chiamare propriamente Theorica in riſpetto della Politica; perche s'acquiſterebbe alla ſemplice cognitione; anzi di più ſeruendo alla Politica ſarebbe men degna di lei; percioche (come da Ariſtotile è ſtato prouato, & habbiamo già detto) ella è contenuta dalla Politica, & è Politica de' coſtumi. E ſe quei valent'huomini vogliono, che ſia più degna della Politica, e ſpecialmente, perche trattando della Felicità, e delle Virtù, contiene in eminenza la Filoſofia Ciuile (per mio parere) non ſi diſcoſtano dall'opinione già da eſſi ributtata, che l'Ethica ſia la vera Politica. E contradicono à molti luoghi d'Ariſtotile, e particolarmente à quel dell'vltimo capitolo

 del

del decimo dell'Ethica nel qual'affermãdo egli,che doppo hauer trattato dell'Ethica, volea parlare della Republica, mostra chiaro, che se la perfettione della Scieza Ciuile termina nella Republica, e se per cagione d'essa sono state considerate le cose precedenti dell'Ethica; che la Politica è perfettissima sopra l'Ethica, e massimamẽte cauandosi dal capitolo secõdo del primo libro dell'Ethica, che la Ciuile considera il bene vniuersale della Città, e la Morale il particolare dell' huomo non ristretto alla Republica. Onde la Ciuile è molto più degna, e più diuina della Morale. E'l medesimo vien confirmato dal principio della Politica, dicendosi, che tutte le compagnie desiderano qualche bene, e quella specialmente cerca il principalissimo, che è principalissima, & abbraccia tutte l'altre, e questa è la Città. Di più l'istesso Aristotile nel capitolo decimo terzo del primo dell'Ethica, dicendo, che'l vero Ciuile, e legislatore procura, che i Cittadini siano buoni, & vbbidiscano alle leggi, chiarisce, che douendo la bontà de gli huomini esser formata dalle leggi, l'Ethica non è la vera Politica; mà che la Politica è la vera Ciuile, & architettonica, & è per conseguente molto più degna dell'Ethica. Posciache douẽdo ritenere l'istesso riguardo le facoltà frà loro, che veggiamo frà i soggetti da esse considerati, & essendo molto più degno l'huomo considerato, come Ciuile, e ristretto alla più perfetta cõpagnia, che non è indeterminatamente sociabile; segue, che l'Ethica, per trattare della semplice bõtà humana, sia men degna della Politica, che discorre delle leggi, e considera l'huomo ridotto al-

alla perfettissima compagnia della Città; come si può cauare insieme dall'ottauo capitolo del sesto dell'Ethica, doue venendo affermato, che la facoltà Ciuile, e la Prudenza sono vn'habito medesimo, mà vengono differenti per li diuersi riguardi, e che la Prudenza, la quale come architettonica fatica nella Città, è la legislatrice; e sotto di se contiene l'altre Prudenze; si chiarisce, che l'Ethica, come quella, che considera la Prudenza particolare indeterminata, è sottoposta, & indirizzata alla Prudenza Ciuile, & alla Politica; e massime nello stesso luogo, dicẽdo prima esser opinione delle genti, che coloro, i quali sogliono particolarmente procacciarsi le cose gioueuoli, siano prudenti; e soggiũgendo poi, che'l proprio bene di ciascuno nõ è forse senza il gouerno famigliare, e senza il Ciuile, scuopre che la Morale riceue la perfettione sua dalla Ciuile, e non per contrario. La Politica dunque è come vltima forma, e suprema perfettione dell'Ethica, e perció è necessaria assolutamente alla perfettione humana, & è molto più degna dell'Ethica. E così ripigliando il nostro ragionamento dico, che l'huomo essendo indrizzato all'ottima Republica, & alla Felicità Ciuile, e ricercando prima il ben particolare, per disporsi al cõmune, di quì gli è necessario primieramente l'Ethica, & ella è principio della Politica, quasi come la porta della Casa è principio per entrar'in essa. E perche la perfetta Republica hà poi cura, che tutti i Cittadini siano buoni in vniuersale, & in particolare, accioche diuengano capaci della Felicità, ch'in essi vuole introdurre, e nõ potẽdo esser buoni Cittadini, se non sono particolar-

mẽte virtuosi;ella regola in ciò ciascuno vniuersalmẽte nell'Ethica. Talche l'Ethica viẽ cõtenuta dalla Politica, & è sua parte, come la porta, & il fōdamẽto è parte della casa, e come l'arte dell'ammaestrare i caualli è parte della MILITARE. E finalmẽte è chiaro, che la Politica essẽdo architettonica, à cui l'Ethica è indrizzata, e da cui è cõtenuta, rinchiude in se la Filosofia Ciuile, e la Morale. Di modo che possiamo dire hora, che la Politica è principio dell'Ethica, & hora l'Ethica della Politica; poiche questa è come causa finale, & efficiente, e quella come materiale, e principio della generatione. E perciò tali principij, quanto sono più imperfetti, tanto men degna rendono l'Ethica della Politica. E conciosiache habbiamo già veduto esserci diuerse sorti di beni, alcuni assolutamente per se espetibili, e nõ mai per altri, & incõtrario altri nõ mai per se stessi desiderabili, mà tali per cagione altrui; e di più alcuni, come mezi frà i sudetti, esser per se stessi, e per altri espetibili, & à ciascuna sorte di beni dandosi i proportionati segni, & honori per riconoscerli, è manifesto, hauendo conchiuso, che la Felicità è sommo bene per se stesso solamente desiderabile, e non mai per altro, & che hà l'esser suo nell'operatione virtuosa; non può frà le facoltà esser riposta, che bene, e male possono operare; e perciò non le conuiene anco, come ad esse, la lode; massime perche tutte le cose lodeuoli sono lodate, per ritener' in se qualità da poter oprar bene; cosa, che non cade nella Felicità, hauendosi risoluto, ch'ella è in atto, e non in potenza. E che le cose lodeuoli siano lodate per possedere alcune

quali-

qualità da operar bene, si manifesta; percioche lodiamo il forte, essendo atto à combattere, & à difenderne contra i nemici, il giusto perche à ciascuno può compartire quello, che ragioneuolmente se gli deue, & il robusto per esser disposto all'operationi corporee, e così di mano in mano ciascun possessor di alcun bene interno, ò vero esterno è lodato per hauer habilità à qualche bella operatione. E che le lodi mostrino, che le cose lodate habbiano qualità da operar bene, si comprende da quelle, che à Dio s'attribuiscono, percioche operando egli sempre, e sconueneuole il dire, ch'egli habbia habilità da operare, volendo quasi intendere, che egli, come gli huomini, possa esser considerato con la bontà sua in habito, & in otio, e che non si troui eternamente in atto, com'è, nè mai in potenza. Onde à fine, che le lodi, che diamo alla Maestà diuina, non siano disdiceuoli, e ridicole; è da dire, che quando lodiamo Dio, no'l facciamo, per riputarlo della conditione, in che gli huomini si veggono; mà per dargli oltra il proprio honore ogni sorte di segno, e di ricognitione de gli obblighi, che gli teniamo de i beni, che ne concede. Per la qual cosa la lode conuenendo à beni relatiui (per dir così) e che sono in habito, non sono alla Felicità diceuoli. E però quelle, che da Greci son dette proprie delle Virtù, e della possessione di ciascun bene, ne anco le celebrationi attribuite alle operationi, tanto de'beni del corpo, quanto di quelli dell'animo, quasi che fossero publicationi per le contrade de i valorosi fatti da'Cittadini prodotti, non sono proportionate

alla

alla Felicità ; mà ad essa per esser primo principio, e fine de'beni humani, à cui tutti gli altri sono riuolti, & ella non indirizzata ad alcuno, e per se stessa solamente espetibile, e sempre operante, è debito l'honor propriamente detto, cioè la più degna ricognitione, ch'à supremi beni humani si possa dare. E ciò si conferma con l'opinione di Eudosso, il qual volendo mostrare, che'l piacere era sommo bene, diceua, ch'era honorabile, e non lodabile, quasi che volesse dire, che l'honorabile era solamente per se stesso espetibile, da che scambieuolmente succede, che quello, ch'è per se solamente espetibile, sia honorabile. E perche il trattare più esquisitamente dell'Honore, e delle differenze delle lodi, che presso à i Greci erano assai più distinte, che presso à noi, non appartiene al presente negotio, mà al Retore, il cui officio è frà gli altri il lodare, e celebrare; ci basterà conchiudere, che l'Honore, che alla Felicità è conueneuole, fù da Greci chiamato Eudemogrismos, & Macarismos, che sarebbe come dire Beatificatione, e Felicitatione. E questo sarà quello, per cui si manifesterà, che la Felicità essendo fine di tutti i fini humani (naturalmente parlando) non è ordinata à cosa più degna di lei, & operando sempre perfettamente, contiene in se stessa il suo fine, e la sua perfettione. Onde merita anco il primo honore, che à beni humani si possa dare, con manifestare, ch'ella è bene sopra ogn'altro giocondissimo, bellissimo, & honestissimo, & operando sempre in somma eccellenza, apporta il beneficio particolare, e l'vniuersale. Rimane da manifestar

con

con vn segnalato essempio, che la Felicità nella maniera, che da Aristotile è stata difinita, è possibile, e non consiste perciò nella imaginatione, ma è reale come da principio dicemmo. L'essempio è di Valerio Massimo nel capitolo primo del libro settimo raccontato nella persona di Q. Metello, con dire, ch'egli nacque in Città Principe del Mondo, di padri nobilissimi, con Virtù d'animo, e con forze del corpo da sopportar le fatiche, hebbe moglie di pudicitia, e fecondità riguardeuole, fù Console, trionfò, hebbe nello stesso tempo trè Figliuoli Consolari, vn Censore, e due Trionfali, & il quarto Pretore, e di trè Figliuole, che maritò, vidde Figliuoli di tutte: Nè per alcuna morte, nè per altro sinistro accidente se gli presentò mai occasione di pianto, ò di mestitia; finalmente essendo peruenuto con tanti beni all' vltima vecchiezza, con piaceuolissima morte nelle braccia de suoi più cari spirò, e da i Figliuoli, e da i Generi fù portato alla sepoltura. Così dice in sostanza Valerio Massimo di Metello; per la qual cosa appare, che in esso fin alla morte si trouarono i beni dell'animo, del corpo, e gli esterni in vita perfetta nella maniera, che dalla Felicità Aristotelica sono ricercati.

DELLE MORALI DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO SECONDO.

Che cosa è la Virtù. Cap. I.

OI proponemmo da principio di trattare della Felicità, & habbiamo discorso d'essa, e veduto, che cosa è, in che consiste, come s'acquista, e perde, & à che facoltà appartiene il considerarla. E perche s'è compreso, ch'ella principalmente s'ottiene col mezzo della Virtù Morale, & habbiamo insieme accennato, che tal Virtù risiede nell'appetito sensitiuo; hora bisogna veder più chiaro, onde viene, e com'è riposta in così fatto appetito, e che cosa è; per comprendere il modo da cõseguirla, & ottenere col mezzo suo la Felicità humana.

mana. Dico dunque, che nell'huomo concorre il Senso, e l'Intelletto, e per l'Intelletto essendo ragioneuole, somiglia le sostanze diuine, immortali, & eterne, che per esser puri intelletti, viuono senza sorte alcuna d'errore; e per lo Senso è irragioneuole, e simile alle bestie corruttibili, e mortali, che da sensuali appetiti si lasciano guidare. La onde, per non essere creato di solo Intelletto, non è perfetto da questa parte di sua natura, in modo, che dal Senso non possa molte volte esser' à' dishonesti appetiti tirato; e dall'altra per non esser col Senso solo, non è in maniera nelle passioni corporali immerso, che dall'Intelletto non possa essere dalla vita animale distolto, e solleuato. Mà per la conditione sua essendo partecipe dell'essere diuino, & insieme del morale, come non nasce con l'vso perfetto della ragione, e con la Virtù, nè col suo contrario; così hà dispositione à farsi attualmente ragioneuole, & virtuoso, & irragioneuole, e vitioso. E perche il corruttibile è dirizzato all'incorruttibile, il mortale all'immortale, & vniuersalmente l'imperfetto al perfetto; è chiaro, che le nature di simigliante maniera riceuono la loro perfettione, quando le parti imperfette vengono regolate dalle perfette. La onde la Virtù, e perfettione dell'huomo sarà in fare, che la parte, ò potenza inferiore, & ignobile accetti regola dalla superiore, e dalla nobile in quello, in che l'inferiore è disposta ad esser regolata, e puó operar bene, ò male. Quello poi, in che la parte Sensitiua possa errare, e venire indirizzata dall'Intellettiua, si comprenderà dal considerare, che l'huo-

mo douendo conseruar se stesso, e la sua specie, hà bisogno non solo d'abbracciar le cose estrinseche necessarie alla sua conseruatione, e di fuggir le contrarie; mà gli è di mestieri insieme di poter ribattere, ò sostener quelli, che sono per impedirla, e danneggiarla. E perciò tosto, ch'alla parte cognoscitrice si presenta alcun oggetto, se doppo hauerlo conosciuto, lo giudica conforme alla propria natura; muoue la facoltà appetitiua à bramarlo, & à seguirlo; e se lo giudica all'essere suo dissimile, à fuggirlo l'inclina: similmente se tale oggetto buono gli è impedito, e gli viene contraposta cosa, che possa offenderlo, e distruggerlo; cerca di ribatterla, & iscacciarla. E perche se gli appetiti di abbracciare le cose simili alla propria natura, e del discacciar le dissimili, e cõtrarie fossero stati di poco vigore, quasi negligenti custodi, e ministri, l'vno non hauerebbe procurato l'entrata alle cose gioueuoli per mantenerci, ne l'altro ci hauerebbe destato à rimouere le nemiche, & à defenderci; onde da vna parte priui del bene, e da vn'altra in preda del male saremmo rimasi, hà voluto la prouida Natura accõpagnare il sentimẽto de gli oggetti buoni di piacere, e quello de i cattiui di molestia; accioche cosi fatti stimoli ne habbiano da commouere ad attendere con ogni nostro potere alla propria conseruatione. Talche à gli appetiti hà congiunte quelle cõmotioni d'animo, e perturbationi, che affetti vengono detti, per li quali con ogni intẽtione de gli spiriti bramiamo le cose al nostro stato amiche, per essere piaceuoli, & abborriamo le contrarie, per esser moleste: e perche tali cõmotioni delle po-

ten-

tenze appetitiue in atto, che per alterare l'animo nostro vēgono dette affetti, non sono, nè opinioni, nè giudicij, nè estimationi, come da Crisippo era affermato; anzi mācano di lor natura di ragione, & come cieche, nō essendo da fida, e retta scorta guidate, per la grande, & impetuosa inclinatione di conseguire il piacere potrebbono indurre l'huomo à cose brutte, e per la paura del dolore, e delle molestie potrebbono dall'honeste ritrarlo; hanno bisogno hora di freno, & hora di sprone, & in somma di gouernatore, che l'indrizzi, e moderi. Percioche lasciando il nostro gouerno in poter del Sēso, oltra quello, che s'è detto, saremmo di gran lunga meglio disposti verso le bestie, che col mezo de i freni, de i gioghi, delle funi cerchiamo di rendere vbbidienti alla ragione, che verso noi stessi, i quali nel proprio viuere la peruertirēmo. Da che seguirebbe insieme, che l'ingegno humano, come di natural prudenza supera à marauiglia ogn' altro animale, così riuolgendosi in vso cattiuo, si renderebbe di maluagità smisurata, & infinita. Non potendo adunque gl'affetti, e gl'appetiti da se stessi regolarsi per mācar di ragione, e nō essendo similmēte il giudicio del Senso, che loro è congiunto, atto à ciò fare, per essere di sua natura irragioneuole; cōuien, che'l giudicio della potenza superiore dell'Intelletto attiuo, e prattico, che per natura è ragioneuole, pigli cura, e gouerno dell'appetito sēsitiuo, che se ben'è di sua natura irragioneuole, nōdimeno è atto ad vbbidire alla ragione; pigli cura (dico) di regolarlo in modo, che gli piaccia, e dispiaccia quello, che per la parte intellettiua, e la retta ragione vuole, e gli

gli prescriue. E da così fatta vbbidienza della parte sensitiua, e retto dominio dell'intellettiua nasce la perfettione de'costumi, e dell'attioni dell'huomo: e dalla contraria nasce la sua imperfettione. Hò detto, che 'l Senso è congiunto con gli affetti, e con gli appetiti, mà non perciò intendo, che siano cose realmente distinte, nè che quello possa stare da queste disgiunto: mà intendo, che 'l Senso sia in sostanza tutte quelle cose, e che per li diuersi riguardi delle differenti sue operationi, alle quali si riuolge, sia diuersamente chiamato. Percioche mentre sente, e giudica il giocondo, & il molesto, è detto Senso; e mentr' è considerato, come potenza da piegarsi ad abbracciare, ò fuggir quegli oggetti, è chiamato appetito sensitiuo; e quando è considerato, come primo mouimento, e perturbatione, ch' accompagna subito l'appetito in atto, si dice affetto, e puossi dir anco passione, perche si proua con esso sempre alcuna alteratione corporea. E simiglianti passioni, e mouimenti sono quelli, che communemente diciamo non esser in nostro potere, di maniera, che 'l Senso dalle potenze sue in guise diuerse applicate vien chiamato diuersamente. Nascendo dunque la perfettione de i costumi humani dalla retta corrispondenza delle parti dell'Anima nostra nella maniera, che s'è conchiuso, perche la perfettione di ciascuna cosa si dice esser sua virtù, la perfettione de' costumi viene ragioneuolmente chiamata Virtù Morale, e l'opposta imperfettione è detta Vitio. E Virtù tale stà nella parte sensitiua, come in materia; e nell'Intelletto attiuo, come in for-

mà, ò diciamo come in guida, che conduca vn'cieco è da cui quanto esso appetito si lascia guidare, tanto è ragioneuole, e viene al suo fine, e quanto la fugge, tanto è irragioneuole, e s'allonrana dal proprio bene. Douendo dunque la parte superiore dell'Anima nostra indrizzare l'appetito sensitiuo in maniera, che intorno à gli oggetti piaceuoli, e dolorosi non habbia mai da errare, deue introdurre in esso vn'habilità d'operare sempre secondo la retta ragione. Percioche si come il Cauallo per due, ò trè volte, che si lasci girare dal perito Caualiere, non acquista l'habito di maneggiarsi con arte, mà è necessario, che più, e più volte esercitandosi vbbidisca, e da cotal esercitio, & vbbidienza nasce poi, che senza sprone, e senzá freno con la sola voce, e cenno del Caualiere sà ne' bisogni hora mouersi, & hora fermarsi, & hora spingersi innanzi, & hora voltarsi; così l'appetito nostro sensitiuo per poche volte, ch'alla Ragione vbbidisca, non acquista l'habito d'vbbidirle sempre; mà si ricerca, che in molti, e quasi infiniti, e continuati atti lo faccia, talche simigliante vbbidienza si conuerta come in natura, & gli sia facile, e piaceuole, e non operi fuori de' comandamenti di quella. Onde raccoglieremo, che la Virtù Morale trauaglia intorno al moderare gli affetti, e perciò intorno al piacere, & al dolore, da' quali gli appettiti vengono desti mediante il Senso, affine che l'huomo in ogni suo atto si rallegri, & attristi, come ricerca la retta ragione, e che per non soffrir cose moleste, non si ritiri da honeste operationi; e per lo souerchio piace-

re non trabocchi in attioni brutte. Dico, che la Virtù Morale trauaglia intorno al piacere, & al dolore, per moderare gli affetti; poiche per cagione del piacere, e del dolore possiamo diuentare buoni, e cattiui; buoni, sentendo diletto delle cose honeste, e molestia delle sozze operationi; e cattiui col sentimento contrario. Et di quì vien chiaro, che così fatta Virtù non è potenza dell' Anima nostra, conciosia che per le potenze possiamo solamente diuenir buoni; mà per la Virtù siamo. Nè similmente è affetto, hauendo detto, che gli affetti sono materia della Virtù, oltra che per essi solo ci commouiamo, e per tale perturbatione non operando nè bene, nè male, non siamo lodati, nè biasimati, doue per la Virtù non ci perturbiamo, mà operiamo bene, e lode ne riportiamo. Non essendo adunque nell'Anima nostra oltra le potenze, e gli affetti altro, che gli habiti, da' quali possono hauer principio le nostre attioni; rimane, che la Virtù sia habito; e stia nella mediocrità. Percioche douenda fare il suo possessore buono, come dicemmo; tale non sarebbe, se peccasse nell'ecesso, ò nel diffetto. La onde perche le cose, che per gli estremi si corrompono, vengono conseruate dalla mediocrità, com'è facile da vedersi ne' nostri Corpi, ne' quali il souerchio esercitio, e cibo, & il poco sono egualmente nociui alla sanità, & il mediocre apporta loro giouamento, e li conserua; e chiaro, c'l habito così fatto è riposto nel mezzo fra gli estremi del più, e del meno. E conciosia che'l mezzo possa esser detto in rispetto della cosa, ouero in rispetto nostro,

ſtro, quello, ch' in riſpetto della coſa ſi dice, e tale appreſſo à tutti, & è nel medeſimo modo immutabile; e coſi il numero d'otto in riſpetto à quattro, & à dodici, eccedendo tanto l'vno, quanto viene ecceduto dall'altro, è detto, e ſarà ſempre mezo; mà il mezo, che ſi dice in riſpetto à noi, è tale, che benche ſia mezo fra il più, & il meno, non è però nel medeſimo modo ſempre, per riſpetto delle varie, e diuerſe circoſtanze, e perſone, che ſi trouano. Percioche ſe bene donando vno dodici ſcudi à chi che ſia, ſaranno troppo; non ſeguirà, che quattro ſiano poco, e che otto gli conuengano, conciosia che in tutte le perſone (come, s'è detto) non cada nello ſteſſo modo: mà conuiene miſurare la facoltà, & il potere di chi dona, e la perſona, & il merito di chi deue riceuere; e da tale riſguardo naſce il mezo in quanto à noi; e poſſiamo dire, che come all'arti, così alla Virtù conuenga. Percioche il Calzolaio, benche non faccia le ſcarpe tutte ad vna miſura, mà ſecondo la diuerſità de' piedi, nondimeno l'arte ſua non è mutabile, mà certa, & opera con vera regola; così la Virtù, ancorche ſtia nella mediocrità, che ſegue la perſona, non è con tutto ciò inſtabile, & imperfetta; poiche la mediocrità ſua è giudicata dalla retta ragione, che con la Virtù è ſempre accompagnata. Eſſendo adunque la Virtù perfetta più di qual ſi voglia arte, conuiene, che produca gli atti ſuoi, non per ignoranza, nè per forza, ò vero à caſo, mà con elettione. La onde potremo ragioneuolmente dire, che la Virtù Morale è vn' habito, il qual' opera per elettione, ò di-

ciamo elettiuo, riposto nel mezo in quanto à noi del più, e del meno, come prescriue la retta ragione. Dico, ch'è nel mezo del più, e del meno, cioè fra due vitij, l'vno de quali eccede quello, che conuiene, e l'altro non vi arriua, e manca. Talche essendo la Virtù tra'l più, & il meno, la sostanza sua altro non è, che vna mediocrità. Mà considerando, che così fatta mediocrità conserua (come dicemmo) colui, che la possiede, è ben' compito; e perciò nella bontà la Virtù non è mediocre, ma è buona in sommo grado di perfettione, e non riceue più, ne meno, & è indiuisibile non solo in se stessa, & in astratto, mà in ciascun soggetto, che d'essa è possessore. Percioche facendo ella perfetto colui, che l'ottiene, s'egli potesse riceuere il più, & il meno, non sarebbe perfetto, non si potendo aggiungere, ne scemare cosa alcuna al perfetto. E l'essere vn' huomo più, ò meno perfetto in rispetto d'vn' altro, si come non è inconueniente, così non fà anco, che la Virtù considerata in ciascuno particolarmente patisca intensione, ò rimissione. Percioche quando l'vno è dettto più virtuoso d'vn' altro; auuiene, ò perche l'habito della Virtù (parlando secondo l'vso commune) e più compito in vno, che in vn' altro, ò perche possedendo la Virtù vgualmente, l'vno hà occasione, e mezo migliore dell' altro per esercitarla. E in così fatto modo l'huomo potrebbe non solo in rispetto d'altri esser detto più, e meno Virtuoso, mà in rispetto di se stesso ancora, mentre vna volta hauesse comodità maggiore d'essercitar la Virtù, d'-

vn'-

vn' altra. E tanto basti per palesare, che la Virtù Morale nasce, e vien formata dalla parte intellettiua nell'appetito sensitiuo, e che in esso risiede, come in proprio soggetto, e ch' è vna mediocrità in quanto à noi frà gli estremi del più, e del meno, come prescriue la retta ragione.

Si ribattono le opinioni de gli Stoici intorno à gli affetti. Cap. II.

DA quello, che s' è discorso, vien prima posto in chiaro, che'l piacere, e'l dolore non sono affetti, come vollero gli Stoici, ma sono passioni del Senso, e quasi stimoli, che destano, & accompagnano (come già dicemmo) gli affetti. Oltra di ciò trauagliando la Virtù intorno à gli affetti per moderarli, se fossero suelti affatto da gli animi nostri, com'era opinione de' medesimi Stoici, ella resterebbe estinta, e mancherebbe della sua propria materia. E di più, mancando essi, mancherebbono insieme gli appetiti sensitiui, ò sarebbono vani. Poiche gli affetti aiutano l'inclinatione loro conforme al giudicio fatto dal Senso, come s' è già detto. Onde gli huomini non bramerebbono, nè per conseguente pigliarebbono cura di nutrirsi, ne di consernarsi in vita, contrario alla natura di tutti gli altri animali, come veggiamo. E così diuerebbono stupidi, & insensati, e non sarebbono più huomini. E se vogliam poi intendere, che gli affetti debbono rimanere estinti in quanto al semplice atto,

 cioè,

cioè, che gli huomini operando non prouassero passione alcuna, come pare, che fosse intentione de gli Stoici; la Virtù, che deue esser determinata conforme alla natura humana, che con gli affetti è congiunta, e per sua perfettione deue seruirsene, moderandoli è non diradicandoli, o destinguendoli, rimarrebbe imperfetta, e non sarebbe Virtù humana. Di modo che la Prudenza, che de gli appettiti, e de gli affetti si serue, come di ministri al suo magisterio, & al viuer nostro necessarij, venendo priua del seruitio loro, sarebbe come Capitano d'armata senza ciurme, ne potrebbe con sicurezza, e vigore solcare il mare, e superar le procelle, e le tempeste della nostra vita; e saremmo senza quei due caualli, che secondo Platone, essendo moderati, ne portano il carro della nostra vita in Cielo. E quanto finalmente siano necessarij gli affetti, lo mostrano i Capitani, hauendo introdotte le trombe, i tamburi, e mille altri strani strumenti, per eccitarli, & accenderli ne gli animi de' Soldati, accioche corraggiosi, & arditi entrino nelle battaglie. Onde sono da Platone chiamati ancora nerui dell' animo, riceuendo egli si può dire il moto, e l'impeto da loro. Mà perche nel quarto delle Tusculane secondo i principij de gli Stoici vengono da Cicerone i Peripatetici nelle cose raccontate ripresi, e l' esaminare; & il ribattere le ragioni, ch' indi si cauano contra gli affetti, è per fare maggiormente chiaro il discorso delle Virtù, e confermar l'opinione d' Aristotile, verremo in sostanza à raccontarle, dandoloro quel maggior vigore, che per noi si possa, accioche

che rimanendo abbattute, con hauerle prima con diligenza considerate, la verità della nostra opinione rimanga tanto più stabile, e palese. Presupponendo adunque Marco Tullio, che gli affetti siano, quali furono da Zenone diffiniti, Commotioni dell'animo contra la Natura, essendo loro contraria la ragione, nota i Peripatetici per hauer tenuto, ch'eglino fossero, non solo naturali, mà ch' vtilmente ancora ci fossero dalla Natura concessi, sforzandosi di mostrare, c' hora vani siano, potendosi senza l' opera loro virtuosamente viuere, & hora perniciosi, col volergli à mediocrità ridurre, e col mezo loro operare. E che senza l' aiuto de gli affetti si posśano virtuose operationi produrre, lo mostra l'esempio non solo d'Hettore, e d'Aiace, mà la proua di molti Gladiatori ancora, che con animo placido alla battaglia si sono condotti. Nè vediamo parimente, ch' ad alcun' arte, che si proponga la difesa altrui, & à quelle massimamente, alle quali parrebbe conueneuole seruirsi de gl'impeti de gli affetti, e dell'ira, sia necessario valersi d' essi, come per l'arte Oratoria si chiarisce; poiche gli Oratori senza adirarsi, e con animo tranquillo le cause altrui difendono. E come si vede; che senza gli affetti è ageuole il ben' operare, così, chiedendo la compagnia loro l'huomo, cade in mancamenti incorrigibili, e perniciosi. Percioche essendo eglino contrari alla Natura, & alla ragione, sono possenti a diformare, & à renderci in ogni attione pessimi in maniera, c'hanno alla propria ruina sospinti coloro, che per essi si sono gouernati. E veramente l' ira posein

in furore Aiace, & alla fine lo condusse à morte; talche à ragione da Ennio fù chiamata principio di pazzia. Dalla qual cosa segue, che'l voler vnire l'ira alla Fortezza, sia come il pensare, ch'alla Virtù conuenga la compagnia della pazzia. Et il medesimo della cupidità si può comprendere, vedendo coloro, che l'hanno abbracciata, ad ignominiosa vita prima, & à brutta morte poi ridotti. Le operationi adunque vegnenti da gli affetti, essendo cattiue, cagionano, ch' essi ancora sono della medesima sorte, poiche i principij, e le cause efficienti sono della qualità de gli effetti da loro prodotti; e però essendo gli affetti mancamenti, e vitij non si possono à mediocrità ridurre; & volendo metter misura in essi, e mediocremente seruirsene, per essere intieramente cattiui, diueniamo partecipi della malignità loro; & operando per ira, e per cupidità, iracondi cupidi, & vitiosi diuentiamo. E come il corpo, benche mediocremente infermo, è priuo della sanità; così l' animo, auuenga che da mediocre perturbatione sia impedito, tuttauia trouandosi senza la sua conueneuole quiete, e bontà, è indisposto, & egro. E perciò il dire, che troncando dall' affetto l'eccesso, quello, che rimane, sia naturale, e buono, pare assai lungi dal vero. Conciosiache alle cose, che naturali, e buone sono, non sia bisogno di troncamento alcuno, & in esse eccesso alcuno non si troui. Di più l'ammettere le perturbationi moderate è vn' ammettere, che'l male possa crescendo in infinito, farsi in sopportabile. Poiche volendo, che la morte de gli amici, la perdita delle ricchezze,

chezze, & ogn' altro danno si sopporti mediocremente, ne seguirà, che potendosi dar molti, e molti mali mediocri in vno stesso soggetto, e nel medesimo tempo, l'vno aggiungendosi all' altro, s'accresceranno in modo, che si faranno intollerabili. La onde il procurare di ridurre à mediocrità gli affetti, è come sforzarsi di moderar l' Ingiustitia, l' Intemperanza, & ogn'altro Vitio; talche vano, e pernicioso è il valersi d' essi, e gioueuole, e necessario l'estirparli. Tali adunque sono le ragioni de gli Stoici da Cicerone addotte contra i Peripatetici; le quali ancorche da esso vengano come sempre, con somma eloquenza spiegate; nondimeno alle cose discorse non sono d'alcuno impedimento, anzi col mezo loro rimarranno conuinte. Percioche il fondamento, sopra il quale viene stabilito, che gli affetti siano cattiui, e vitii, da che nascono poi li raccontati argomenti per l'estirpatione d' essi, è falso, e di niun valore. Conciosia ch' eglino se ben sono commotioni di lor natura irragioneuoli, tuttauia si veggono insieme atti ad vbbidir' alla Ragione, e per tale vbbidienza à farsi ragioneuoli per participatione. In maniera che la diffinitione di Zenone, ponendo gli affetti assolutamente contrarii alla Natura, & alla Ragione, è falsa. Percioche essendoci dati (come s' è veduto) per la nostra conseruatione, sono naturali, e buoni. E la Ragione douendoli indrizzare, e porgere loro regola, non è ad essi assolutamente contraria in quella guisa, che'l Caualiere non è contrario al non ammaestrato Cauallo se non in quello, in che non vbbidisce, & il

pre-

Precettore non è contrario al discepolo, se non mentre s' allontana dalla disciplina sua; poiche nel rimanente mouendosi il Cauallo à voglia del Caualiere. e'l discepolo osseruando i precetti del Maestro, con l'vno si accorda il Caualiere, e con l'altro il Precettore. Così ne gli affetti succede con la Ragione, che mentre non si contengono sotto le regole sue, sono contrari ad essa, & ella à loro, mà vbbidendole, s'accordano seco, e da lei prendono forma, e perfettione. La onde non essendo contrari gli affetti, e la Ragione, nè similmente essendo contrari alla Natura, mà atti à conseruarsi, & à diuenir perfetti, non sono naturalmente Vitii; e se fossero tali per natura, sarebbono di Virtù incapaci; il contrario di che prouiamo. Per là qual cosa venendo scoperta la fallità del principio posto da Cicerone per la parte de gli Stoici, viene insieme aperta quella delle conclusioni, ch' indi deriuano. Percioch' essendo gli affetti indifferenti, non sono nè cattiui, nè buoni moralmente parlando, mà sono disposti à diuenire nell'vno, ò nell' altro modo, secondo ch' alla Ragione vbbidendo, à mediocrità si riducono, ò facendo sele ribelli, alla medesima mediocrità non peruenendo, ouero trapassandola, ne gli estremi peccano. La onde stando la Virtù in così fatta mediocrità, si vede, che gli affetti in simigliante maniera regolati sono buoni, & al viuer nostro non sono inutili; mà gli si ricercano, e sono necessari. E l'essersi Hettore, & Aiace, & altri assai condotti alla battaglia, con animo tranquillo mostra bene, che essi, come à così fatte attioni auuezzi, senza quella ordina-

dinaria alteratione s'esercitauano, che in soggetti nell'arme inesperti suol cadere; mà non proua già, che de gli affetti nella battaglia non si seruissero, & auuenga che non l'hauessero fatto, non seguirebbe tuttauia, che'l farlo mediocremente, come vien prescritto dalla retta Ragione, non fosse molto più gioueuole, che l'astenersene, si come è molto più eleggibile al Caualiere il valersi del valoroso corsiero, che lasciandolo in disparte combattere à piede; poiche gli affetti (come s'è veduto) sono dalla Natura conceßi, per porgere gagliardia, e vigore alle nostre attioni, che senza il mouimento loro sarebbono languide, e morte. E così sottomettendoli alla retta Ragione, con vsarli moderati, diueniamo buoni, e non cattiui, e non siam mediocremente infermi, mà compiutamente sani dell'animo, e virtuosi. E l'essere diuenuti cattiui coloro, che gli hanno seguitati, è deriuato dall'hauere ciò fatto contra la retta Ragione. E perciò sottoponendoli ad essa, non è dà dire, ch'accoppiamo la pazzia con la Virtù, ma più tosto, che facciamo saggia quella parte dell'Anima, c'hà del pazzo, e dell'irragioneuole, e ne formiamo la Virtù. E di quì ritorcendo la ragione de gli auuersari, poßiamo dire, che le attioni de gli affetti prodotte, essendo buone, sono per conseguente prodotte da principii buoni.

E per la medesima cagione vn male moderatamente sopportato non s'aggiunge ad vn'altro della medesima sorte, nè si fà insopportabile; poich'essendo gli affetti moderati Virtù, gli atti dell'vna aggiunti à quel-

li dell' altra accrescono scambieuolmente la perfettion loro. Et ancora che conuenga troncar da essi l' eccesso, cioè per vsarli bene sia di mistiero fuggire il più, & il meno; non è da conchiudere, che non siano naturali, e buoni. Percioche essendo (come s'è veduto) semplici commottioni date dalla Natura per la nostra conseruatione, non hanno in se di necessità attualmente eccesso, ne difetto, auuenga che siano di necessità disposte ad hauerlo, & ad oprar con l' vno, ò con l' altro estremo, & anco con mediocrità. Et è poi falso, che tutte le cose naturali siano dal nascimento buone, intendo di quella compita bontà, alla quale dalla Natura sono semplicemente disposte; percioche noi siamo dalla Natura prodotti; nondimeno virtuosi, nè perfetti non nasciamo, douendo così fatta perfettione dall' elettione nostra dipendere. La onde se bene gli affetti non sono per natura in noi moderati, non sono però cattiui, mà buoni, per esser disposti à riceuere dalle nostre attioni, e dal nostro assuefacimento così fatta moderatione; e perciò il cercare di moderar gli affetti non è vn' isforzarsi di moderar l' Intemperanza, nè l' Ingiustitia, nè qual si voglia Vitio, mà è vn procurare la Virtù propria dell' huomo, secondo la quale nè cupidi, nè iracondi, mà forti, mansueti, temperati, e perfetti in ogni nostra attione diueniamo. E così resta, che gli affetti contra il parere di Marco Tullio, e de gli Stoici siano necessarij al viuer nostro, & alla nostra perfettione, come prima era stato conchiuso. E ritornando al proposito della Virtù, hauendo risoluto, ch' ella è

nel

nel mezo del più, e del meno, e che così fatto mezo viene prescritto dalla retta Ragione, è chiaro, douendo ella regolare le nostre attioni, che conuiene, che lo faccia mediante alcuna giusta misura; e questa è l'honesto, per cagion di tutte le Virtù s'esercitano. E l'honesto altro non è, che la perfettione, la quale si ritruoua nel fine dell'attione semplicemente buona, e per rispetto d'esso si ricerca ne' mezi, co' quali egli si deue conseguire; e questi sono tanto buoni, quanto partecipano della natura sua, e gli sono corrispondenti. In maniera che l'attione è assolutamente honesta, quando hà il fine assolutamente buono, & i mezi della stessa conditione. E perche tal corrispondenza si può dire, che sia proportionata, e perche nella conueneuole proportione delle parti diciamo anco essere la bellezza; ne viene, che l'attione honesta è detta, bella, & in maniera, che se con gli occhi si potesse mirare, accenderebbe gli animi d'ogn'vno à seguirla. E detta parimente buona; percioche si come nella Musica la bontà, e perfettione consiste nella proportionata concordanza de' suoni, e delle voci; così nell'attioni humane essendo fatte in risguardo del fine honesto, ogni volta, che le loro relationi rettamente corrispondono, ne nasce la bontà loro. E conciosiache quello, che di sua natura è di così fatta maniera bello, e buono, sia per se stesso eleggibile, e non per altro; segue, che l'Honesto, mentre anco è disgiunto dall'Vtile, e dal Diletteuole, & è in fin loro contrario, sia di essi più amabile, & eleggibile, & essi non siano veramen-

te eleggibili, se non per cagione di lui. Percioche l'-Vtile è tale, per essere mezo ad ottenere il fine; e però se quello si deue chiamar veramente Vtile nelle nostre attioni, ch'è atto à far conseguire il fine loro, e dannoso il contrario; qual hora mezo alcuno sarà contrario all'Honesto, e non potrà seruirgli, non meriterà nome veramente d'Vtile. E'l Diletteuole similmente d uendo essere vn quasi condimento dell'Honesto, e delle virtuose operationi, come à suo luogo vedremo; accadendo, che sia contrario ad esse, non è Diletteuole proprio dell'huomo, nè eleggibile. E se l'-Honesto non è poi altro, che quella assoluta bellezza, e bontà del fine delle nostre attioni, che s'acquista con mezi corrispondenti, e Virtuosi, e questo è la Virtù in atto; segue, che'l fine della Virtù consista nella sua propria attione, e ch'ottenendolo, ottenga se stessa, per dir così, e di se stessa s'appaghi; la qual cosa per altra ragione ancora si può mostrare. Percioche la Virtù, essendo desiderata, per ridurre à mediocrità li nostri affetti, & essendo ella la stessa mediocrità (come habbiamo veduto) viene ad essere desiderata per se stessa, & hà in se stessa il suo fine. E perche ottenendolo s'ottiene l'Honesto; ne viene, che la Virtù hà in se stessa l'Honesto, &c.

Che le Virtù, e i Vitij sono in nostro potere. Cap. III.

HAbbiamo fin quì veduto, che la Virtù morale viene formata dall'Intelletto prattico nell'appetito

tito senſitiuo, & opera intorno al piacere, & al dolore, & è vn' habito nel mezo di due eſtremi, & hà per fine l'Honeſto. E perche il trattato preſente è per cagione d'eſſa Virtù, conuiene per conoſcerla compitamente, e conſeguirla, moſtrare, ch' ella è in noſtra poteſtà, come ſono ſimilmente i Vitij à lei oppoſti, per potere con maggiore ageuolezza ottener l' vna, e fuggire gli altri. E maſſime hauendo ſtimato alcuni, che ſi come niuno contra ſua voglia diuien buono, coſi anche non ſi faccia cattiuo ſpontaneamente; la qual coſa, quando foſſe vera, diſtruggerebbe in grandiſſima parte il viuer Morale, e Ciuile. Eſamineremo pertanto, ſe la perſona diuien cattiua non ſpontaneamente; e ci sforzeremo di ributtar le ragioni de gli auuerſarij come falſe, e contrarie à i noſtri principij. Coloro dunque, i quali ſono di parere, che l' huomo ſi faccia cattiuo non ſpontaneamente, s' inducono a ciò col dire in ſoſtanza, che la perſona diuien' cattiua, perche credendo, che'l male ſia bene, s'appiglia al male, & laſcia il bene; e perche, chi opera di coſi fatta maniera diuien cattiuo per ignoranza, e non ſpontaneamente; ſegue, che la perſona ſi faccia cattiua per ignoranza, e non ſpontaneamente. Aggiungono, che l' huomo cattiuo opera maluagiamente per la ſua apparenza, cioè per quello, che naturalmente gli par bene, & è male, mà chi opera di coſi fatta ſorte, opera per cagione, e principio immutabile, e che non è in ſua poteſtà; adunque il cattiuo opera maluagiamente per cagione, che non è in ſua poteſtà, e per conſeguenza l' operation ſua non

è ſpon-

è spontanea. Hora innanzi, che si risponda à tali ragioni, e si distruggano i loro fondamenti, diremo prima, che la Virtù Morale, venendo dall'vbbidienza, che presta l'appetito sensitiuo all' Intelletto prattico (come habbiamo discorso) con assuefarsi ad operare nella maniera, che ricerca la retta ragione, e simigliante vbbidienza non essendo in noi naturalmente, nè dal nostro nascimento; perche l'appetito non sarebbe contrario alla Ragione, e senza esercitatione alcuna saremmo Virtuosi, mostra, ch'essa Virtù non è naturale in noi, come ne anco contraria alla Natura nostra. Percioche s'è conosciuto, che l'appetito sensitiuo è atto ad vbbidire alla parte ragioneuole, e questa à comandare à quello, tal che habbiamo dispositione dalla Natura per diuenir virtuosi: e se fosse contraria alla nostra Natura; operando virtuosamente, opereremmo per violenza, & ci distrugeremmo, & procureremmo grandissimo dolore. Doue la Virtù, essendo perfettione, conserua chi la possiede, e le sue operationi sono accompagnate da sommo piacere. La onde ella non viene dalla Natura, e non l'è insieme contraria, ma l'è conforme, e secondo la nostra disposition naturale. Che se fosse in noi per Natura; non potressimo operare se non virtuosamente, ne caderebbe Vitio in noi, e non occorrerebbono nè arti, nè disciplina per farci buoni. Mà come il Fuoco, se non è impedito, sale alla circonferenza, e la Terra scende al centro, così noi senza studio, e senza esercitatione alcuna opereressimo sempre virtuosamente. Oltra di ciò nelle

nelle cose, che ci sono naturali, le potenze precedono le operationi; onde vediamo, & vdiamo, non perche spesse volte habbiamo veduto,& vdito; mà perche habbiamo riceuuto prima il Senso dalla Natura, e la potenza di vedere, & vdire, vediamo, & vdiamo; má nelle Virtù la cosa è in contrario. Percioche l'acquistiamo con hauer prima operato, essendo che tutte le cose, che s'apprendono per operarle, s'imparano operando. Nascendo dunque la Virtù dalle nostre operationi, possiamo da così fatto principio argomentare contra l'opinione da noi riferita. Percioche quindi non è dubbio, ch'è in nostro potere il diuenir buoni, e virtuosi, e similmente cattiui. Conciosiache la persona, la quale hà in sua elettione vna parte della contradittione, tenga insieme in porer suo d'eleggere l'altra; la onde essendo in nostra potestà il fare le cose honeste, e le dishoneste, e per queste diuenendo noi cattiui, e per quelle virtuosi, e buoni, è manifesto, ch'è in poter nostro il farci buoni, e cattiui. Talche contra la raccontata opinione è da conchiudere, che la maluagità,& il Vitio nasce dalle nostre operationi spontanee, e l'huomo è così produttore d'esse, com'è generatore de' Figliuoli. Anzi è tanto più delle operationi, che non è de' figliuoli, quanto è maggiormente in sua potestà l'operar sempre, che non è il generare. E che sia in poter nostro il diuentar cattiuo, si vede; poiche tutti gli habiti sono in potestà nostra, i principij produttiui de' quali sono similmente in nostro potere, come è ageuole cosa da conoscere per induttione

in

in tutte le facoltà, & arti; mentre si vede che i principij della Pittura, della Scultura, della Musica, & dell'altre simiglianti sono in potestà nostra, & esse ancora sono in nostro potere; in quanto all'acquistarli però, e non al formarli. Per la qual cosa essendo in nostro potere l'operar dishonesto, è da dire, che ci siano parimente gli habiti cattiui, che da esso vengono prodotti. E certo se gli huomini non fossero cattiui spontaneamente; le leggi, & i Principi non darebbono loro castigo, e pena; e se lo facessero; sarebbono ingiusti, non hauendo le persone colpa ne gli errori. Mà essendo giusti, e da vna parte castigando coloro, che spontaneamente hanno oprato male, & à ciò non si sono mossi per ignoranza, della quale non siano stati cagione, mostrano, che'l male operare sia in nostro potere. E da vn'altra parte honorando, e premiando quelli, che fanno cose honeste, danno parimente à vedere, che l'opere buone, e le cattiue pendono da noi. E così procurano co'premij di suegliare i buoni al bene, e di ritenere i cattiui con le pene del male: proponimento vano, & ingiusto, quando gli huomini non spontaneamente, nè per propria elettione diuentassero buoni, e cattiui. Percioche le cose, che vengono prodotte in noi, e delle quali noi non siamo cagione, e sono non spontanee, non ci possono con essortationi, nè con leggi esser persuase; mà seguono il principio, dal quale deriuano, sia naturale, ò violento, ò di qual altra maniera si voglia. Onde quando il fuoco ci scalda, ò il ghiaccio ne raffredda, non possiamo per con-

forto

sorto alcuno non riscaldarci, ò non raffreddarci, ò non patire fame, ò sete per conforti altrui, ò non sentir dolore, quando altri n'offende. La onde vsando ciascuno particolarmente verso coloro, de quali hanno cura, come i Padri co' Figliuoli, i Precettori verso i Discepoli, & i Principi co' sudditi, i conforti, i premj, le pene, & i castighi, danno manifesto segno, ch'in potestà nostra sia egualmente il farci cattiui, e buoni. E se'l Vitio non fosse spontaneo in noi; non ci vergognaremmo di commettere alcun male; e noi stessi con noi medesimi de' nostri falli non ci rammaricheremmo, nè appresso de gli altri ci scuseremmo, e non seguirebbe mai pentimento alcuno alle male opere, non nascendo da nostra colpa. Mà benche siano in potestà nostra gli atti, e gli habiti, non siamo tuttauia padroni nel medesimo modo de gli vni, e de gli altri. Percioche conoscendo tutte le circostanze de gli atti, siamo dal principio al fine padroni d'essi, & il farli, e non farli è posto in noi; e mentre li facciamo, possiamo lasciarli; mà de gli habiti siamo padroni nel principio, e non nel fine. Posciache nelle infermità dell' animo, com' in quelle del corpo auuiene, che si come è in noi il viuere sregolato, e l'ammalarci; & infermi che siamo, non è in nostro potere il risanarci; nè riconosciamo, quanto per ciascun disordine s'alterino gli humori, e l'huomo li disponga alla malattia, e come cada infermo; così dico ne gli habiti dell' animo succede. Percioche se bene sono in nostro potere le attioni, onde acquistiamo gli habiti; tuttauia non comprendiamo, quanta dispositione, e quale accre-

ſcimento ciaſcun' atto apporti all' habito, à cui ci diſponiamo; è conſeguito che l' habbiamo, non è in noſtra poteſtà il laſciarlo, com' era il ceſſare da' primi atti, da' quali hebbe principio. La onde chi voleſſe credere, che per non eſſere in noſtro potere, ò malageuolmente il partirci dal Vitio acquiſtato che s'è, così non foſſero in noſtra poteſtà i primi atti, co' quali s'è ottenuto, s'ingannerebbe; poiche gli atti precedenti all' habito noſtro dalla ſemplice diſpoſitione naturale dependono, e ci ſono indifferenti, e quelli, che naſcono dall' habito acquiſtato, ſono diuenuti come naturali, per eſſer l' habito vn' altra natura. Onde ſegue, che ſia malageuole, e quaſi impoſsibile il far atti contrarj all' habito, e d' eſſo ſpogliarſi, & ageuoliſsimo l' operar quelli, che precedono l'habito, e ne' quali ſiamo indifferenti, e acquiſtarne l'habito corriſpondente. Mà venendo hor mai à riſpondere à i fondamenti, & alle ragioni della parte auuerſa, dico eſſer falſo, che la perſona, la qual piglia come il cattiuo, il male in vece del bene, operi per ignoranza, e che perciò erri non ſpontaneamente; perche l'ignoranza è ben compagna dell' atto del cattiuo, mà non è cagione d' eſſo; mà cagione n'è la maluagità ſua, per cui, potendo operar bene, hà operato male, e per difetto proprio hà acquiſtato l'habito cattiuo, onde opera, e nel ſuo operare viene poi accompagnato ſempre dall' ignoranza volontaria, come appreſſo meglio vedremo. Et il ſoggiungere per la medeſima parte, che tutti gli huomini operano ſecondo quello, ch' ad eſsi par bene, e che di tale apparenza non eſſendo eglino padroni,

droni, non hanno anco in potestà loro le operationi, ch' à fini così fatti si ricercano, poi che l'apparenze nascono dalle nature d' essi. Si risponde esser falso, che l' huomo non sia padrone dell'apparenze; e de suoi fini; perch' essendo ciascuno padrone dell' habito, che possiede, per le frequenti attioni, con le quali l'hà ottenuto, è cagione ancora dell' apparenze, che gli si parano auanti, e de' fini, che gli paiono buoni, e sono cattiui, per rispetto dell' habito acquistato, à cui sono conseguenti. Di più non essendo l'istessa cosa l'apparente, & il vero, ma spesso discordando la verità dall' apparenza, non è necessario, che l' agente subito si moua per l' apparenza alla sua operatione; mà essendo dotato d'Intelletto, e di discorso, hà in poter suo il considerare, se l'apparenza concorda, ò nò colla verità, e nol facendo, e traboccando in attione sconueneuole, la colpa viene da esso, e per la sua mala elettione. E se vorremo, che l'apparenza non nasca dall' habito ottenuto con le proprie operationi, mà dalla complessione, e dal temperamento naturale, che per mala dispositione ne faccia errare, pigliando il male in vece del bene risponderemo, che ciò di rado auuiene, & è contrario all' intentione della Natura, com'è anco il nascimento de' Mostri. Conciosia ch' ella non soglia produrre gl'indiuidui con indispositioni, & inclinationi contrarie alla conseruatione, e perfettion loro; come auuerrebbe, se gli huomini con giudicio falso nascessero, e con inclinatione al proprio male. E quando si volesse stare contra di ciò ostinato con dire, che così fatta inclinatione non

fosse in noi contra la Natura, mà fosse naturale; sarebbe da concedere insieme, ch'operando il Virtuoso similmente per l'inclinatione naturale, operasse non spontaneamente, come il cattiuo, ò il cattiuo operasse spontaneamente, come il Virtuoso. Talche sarebbe falso il parere de gli auuersarj affermando, che gli huomini diuengono buoni spontaneamente, e non contra il loro volere, e si fanno cattiui non spontaneamente. Mà è poi falso, ch' all' inclinatione naturale, & all'apparenza del fine cattiuo, ch' all' huomo per natura mal disposto può parer buono, seguono di necessità l'operationi non spontanee. Percioche presupposto anco, che la persona fosse di propria natura pigra all'opere buone, che la fatica all'acquisto delle Virtù necessaria le fosse nemica; tuttauia non diuerrebbe vitiosa, se non facesse l'operationi cattiue, c'hà in potestà sua di fare, e di non fare. Conciosiache veggiamo gli huomini in qual si voglia esercitio acquistare habiti simili all'operationi, che fanno. Onde sarebbe sciocchezza stimare, che non auuenisse il medesimo nelle operationi cattiue, e che le genti operando ingiustamente, & intemperatamente, non diuenissero per difetto proprio ingiuste, & intemperanti, che non fosse proceduto dall' attioni loro. Mà oltra le ragioni, che si sono vedute, dico, se l'huomo per la sola naturale inclinatione, e per la peruersa dispositione, che seco portasse dalle fascie, e dal nascimento, fosse costretto ad operar male sarebbe à peggior partito delle bestie; perch'elle nelle cose sottoposte à i sensi, e che non necessarie al viuer

loro,

loro, possono hora pigliar vn cibo, & hora rifiutar vn'altro, & hora bere d'vn'acqua, & hora d'vn'altra, & andare, ò stare, come ad esse aggrada. Doue l'huomo, che fusse naturalmente mal inclinato, non potrebbe appigliarsi, se non alla parte cattiua, e quasi pietra, & inanimato elemento haurebbe vn semplice moto al male, e sarebbe priuo del discorso, del consiglio, del libero arbitrio, e d'elettione; ò possederebbe tali potenze in vano; effetto tutto contrario alla natura humana. Percioche l'huomo co' primi lumi dell'Honesto naturale, ch' à tutti deuono esser manifesti, che pazzi, ò fieri, e bestiali non sono, può scoprire il vero bene, e quando ciò pienamente non gli succeda, ricordandosi d'esser nato sociabile, e che l'vno senza l'aiuto dell'altro non può diceuolmente conseruarsi, gli è ageuole col consiglio altrui rimediare al proprio difetto, e comprender il vero fine, & i mezi da peruenirui. E quindi sono i precettori, & vengono proposti dalle Republiche le Leggi del ben viuere; accioche siano guide à coloro, che per se stessi non sanno scoprire la strada, per la quale s'hanno da incamminare. La onde potremo ragioneuolmente dire, che le Virtù, & i vitij non sono naturali in noi, e ch'egualmente stanno in nostro potere, e sono habiti spontanei, e ch'all'acquisto delle Virtù Morali si ricerca la natural dispositione, la ragione, i precetti, e l'essercitatione. La dispositione naturale è come il terreno, i buoni precetti come il seme, che vi si mette, e l'essercitatione la coltura, che conduce i nostri costumi à gli habiti veri della Virtù, & alla loro

per-

perfettione. E come il terreno solo non è atto à produrre il frutto; così la Natura sola non fà buoni gli huomini. Che se ciò fosse; saremmo sempre buoni, nè potremmo operar in altra maniera, che virtuosamente. Similmente, come il seme solo non è basteuole alla produttione della terra; così la ragione, & i precetti soli non sono atti à far l'huomo virtuoso. Percioche ammettendosi ciò; la sola cognitione delle Virtù Morali, basterebbe per farci buoni; il contrario di che s' è già prouato. Nella medesima maniera la sola esercitatione; come la coltura, non sarebbe sufficiente à renderci virtuosi; se non le procedesse la dispositione naturale, com' alla coltura la fertilità del terreno, & insieme s'ella non fosse corretta dalla Ragione, e conforme al seme buono de conueneuoli precetti. Per la qual cosa alla produttione della Virtù concorrono i princìpj naturali la Ragione, i precetti, e l'esercitatione; i principij naturali sono come materia, i precetti come preui e dispositioni, e l'esercitatione la forma, e la cagione, che l'introduce. Possiamo dire ancora, ch' i princìpj naturali siano la materia, la disciplina, cioè i precettori, e legislatori gli agenti, e l' esercitatione le preuie dispositioni, che danno à principij naturali, per introdurui l' habito, e la forma. E ben vero, che in alcuni si trouano di tanta eccellenza così fatti princìpj, che può parere, che siano Virtuosi per Natura; e quindi fù detto da Platone, c' huomini simiglianti haueano l'oro naturale. E può accadere parimente, che la sola cognition delle Virtù accompagnata con buona dispositione naturale

rale faccia per auentura così l'huomo virtuoso senza lunga essercitatione, com' alle volte dalla sola cognitione della disciplina Militare senza guereggiare è stato prodotto vn prode Capitano nella maniera, che scriuono di Lucullo, il quale nel viaggio da Roma in Asia apprese co' libri la disciplina Militare in modo, che comparue contra Mitridate Capitano à marauiglia eccellente, e valoroso. Possono dico succedere di tali casi; nondimeno essendo rari, non cadono sotto regola, ne sotto consideeatione scientifica; e non possiamo dire, ch'alcuno di quei principij separato sia basteuole à farci virtuosi. E perche gli habiti s' acquistano principalmente con l'opere, e non col semplice sapere; è chiaro, che l' essercitatione, presupposta prima la dispositione naturale, è molto più necessaria all' acquisto della Virtù, che non è la disciplina. Anzi con l' essercitatione ella si può sempre conseguire; mà non sempre con la sola disciplina, e con la semplice ragione, benche accompagnata nel medesimo modo dalla buona dispositione. E perche dicemmo, che la Virtù è vn' habito, per cui s' opera con elettione; accioche si conosca compitamente l'essere di lei, parleremo dell' elettione; e conciosia che ella nasca dal consiglio, che presuppone le cose consultabili, le quali sono spontantee; ragioneremo prima dello spontaneo, e del suo opposto, e poi del consultabile, e finalmente dell' elettione. Cominceremo dunque dallo spontaneo, e dal non spontaneo il nostro discorso, nascendo da simigliante principio tutte le operationi virtuose, e misurandosi insieme da esso gli atti lode-

lodeuoli, e biasimeuoli, e tanto quelli, i quali meritano premio, quanto quelli, che sono degni di pena, e quelli insieme, ch' alle volte meritano scusa, e perdono. E quindi verranno parimente più chiare le cose, delle quali habbiamo discorso, e siamo per discorrere. Mà diciamo prima d' ogni altra cosa della differenza, ch' è fra lo spontaneo, e'l volontario, poiche paiono vna cosa medesima, e pure sono differenti.

De i princìpj delle nostre attioni. *Cap. IV.*

EDunque lo spontaneo vna potenza, ed vn principio naturale, ch'è in noi, per cui possiamo fare, e non fare vna cosa, che conosciamo. E tale potenza non solo ne gli huomini dotati di perfetta ragione, mà ne' fanciulli ancora si ritroua, e non solamente ne' fanciulli, mà in fin nelle bestie; onde tanto è commune à gli animali irragioneuoli, quanto à i ragioneuoli. Mà il volontario è principio proprio dell' huomo, e cade solamente in esso; di modo ch' ogni volontario è spontaneo, ma non ogni spontaneo è volontario; e quello è più vniuersale di questo. Mà perche le differenze loro si comprenderanno meglio nel progresso del nostro ragionamento, basterà d' hauer ciò per hora accennato per passarcene a considerare l'attione spontanea. E perche vn contrario, & opposto, si conosce spesso per l'altro, parliamo prima dell' attione non spontanea. Questa dunque è di due maniere, l'vna è detta violenta, e l'altra per ignoranza; la violenta è

quelle

quella, il cui principio, e mouimento è fuori della persona, che la fà, & in essa non dà il consentimento; e di così fatta sorte è l'attione del debile, che spinto da huomo più gagliardo di lui vrta contra sua voglia vn' altro. L' attione per ignoranza è di due specie principali, l'vna è cagionata da propria colpa, e di essa sono diuerse maniere, e l' altra sempre per nostra colpa non viene, mà procede dal non sapere alcuna delle circostanze, delle quali era impossibile, ò malageuole l'hauer notitia. E le cose, e circostanze, che concorrono alle attioni, sono l' agente, il fine, il luogo, il tempo, il soggetto, intorno al quale si fà l'operatione, gli istromenti, e'l modo, col quale s' opera. I falli adunque, e i mancamenti, che vengono da ignoranza cagionata da propria colpa sono biasimeuoli. Et ignoranza di così fatta sorte auuiene, quando l' huomo sapendo; opera cose, che l' introducono, e gli apportano nella maniera, che sogliono gl' imbriachi, i quali sapendo, che'l bere souerchio vino è per cagionare in essi l'ebbrietà, e l'ignoranza, non restano di berne, e d'inebbriarsi. E ignoranza similmente vitiosa, & indegna di scusa nel suo errore è quella, che viene da propria negligenza, e trascuraggine, affettando di non saper le cose necessarie, come l'vsanze publiche della Patria, e del luogo, doue si viue, e le vniuersali leggi naturali del ben viuere, ch' à tutti deuono esser manifeste. Onde ignoranze tali, nascendo da elettione, cagionano, che l' huomo è rio, & opra maluagiamente, e non inuolontariamente. E per ciò gli atti di persone ignoranti di così fatta sorte non sono

prodotti da ignoranza, mà da maluagità acquistata per elettione, la qual' è produttrice d'essa ignoranza, e sempre l'è congiunta. Mà gli errori prodotti da ignoranza delle circostanze, che sono quasi impossibili, ò difficilissime da esser sapute, non sono biasimeuoli, mà scusabili; poiche l'ignoranza veramente, e non la maluagità della persona n'è cagione, e l'huomo in ciò opera non solo essendo ignorante, mà per ignoranza ancora. Se l'attione non spontanea dunque è opposta alla spontanea, e quella è per forza, ò per ignoranza, e mentre è per forza, non hà il mouimento nell'agente, e quando è per ignoranza, non conosce le circostanze; segue, che l'attione spontanea essendo contraria ad amendue le raccontate specie, habbia conditioni similmente opposte, e contrarie ad esse, e che'l mouimento, & il suo principio sia nell' agente, in poter di cui sia il farla, e non la fare, & insieme conosca tutte le circostanze, intorno alle quali, ò con le quali opra. Fra le attioni spontanee poi, e le violente, sono alcune, che, participando dell' vna, e dell' altra, si possono chiamare miste. E di questa sorte è quella dello Schiauo, che vedendo sommergere la galera, alla quale è incatenato, taglia il piede dalla catena per saluar la vita: percioche tale attione è di sua Natura non spontanea; poiche nè lo Schiauo, nè alcun'altro di sano intelletto non la eleggerebbe per se stessa; mà all'hora l'elegge non potendo saluarsi in altra maniera. E conciosiache l'attione stia nel particolare, & il particolare del tagliar il piede sia in potestà dello Schiauo, & esso lo faccia; si può dire, ch'ella parte-

partecipi più dello ſpontaneo, che del violento. E la differenza dal violento miſto all'aſſoluto per quello, che habbiam diſcorſo, è, che colui, il quale per violenza aſſoluta opera, non concorrendo nell' operatione, non hà fine alcuno. Oltra di ciò egli non è agente per ſe, ma per accidente; perche per lo ſuo patire dal mouente eſtrinſeco opera tanto, quanto patiſce. Doue nell'attione miſta l'agente hà il fine, per cui opra, & il principio del mouimento è in eſſo, & opera per ſe, e patiſce per accidente; talche tal' attione merita d' eſſer chiamata ſpontanea più toſto, che non ſpontanea. Mà quali mali in ſimiglianti attioni ſiano da eſſer eletti, e ſi debbano ſopportare, e quali nò, è malageuole riſoluere con certa regola. Mà ſenza alcun dubbio è da dire, che'l minor male è più eliggibile, poſciache paragonato col maggiore ſi può chiamar bene; mà tuttauia non è ſempre chiaro, nè ſi può determinare, qual ſia maggior male, nè qual minore. Percioche nell'eſempio dello Schiauo è manifeſto, che'l priuarſi del piede in riſpetto della perdita della vita è più eleggibile. Mà ſe'l medeſimo Schiauo in potere de i nemici foſſe per ottenere la libertà, e la vita, conſentendo al tradir la patria, non hauerebbe già da far l'elettione, miſurando il maggiore, & il minor danno dalla perdita, e dall' acquiſto della libertà, e della vita, mà dall' honeſto, che è fine delle noſtre attioni. Onde eleggerebbe per meglio il morire, che far' atto tanto dishoneſto, & empio. Per la qual coſa ſi potrà riſoluere vniuerſalmente, che ne' ſoggetti d'attioni miſte què mali douranno eſſer eletti,

e' ſopportati, da' quali verrà conſeruato l' honeſto, e quelli nò, per li quali rimarrà ſpento. E venendo alle attioni d' ignoranza, dico, ch' alcune ſimilmente paiono miſte, e partecipi dello ſpontaneo, ò diciamo del volontario, e dell' inuolontario. Percioche de gli errori, e de falli, che per ignoranza ſi fanno, ſe doppò hauerli fatti, e conoſciuti, la perſona ſi pente, ſono veramente inuolontarj; mà non ſeguendo ad eſſi il pentimento, non ſi poſſono chiamar volontarj, non eſſendo ſtati conoſciuti dall' agente, mentre opraua; non ſi poſſono però ne anche dire contra la volontà ſua poiche non s'è pentito, e non ſono contrari al ſuo volere; onde con vn terzo nome atto, ò ver' attioni non volontarie ſi potranno chiamare, e la diffinitione, c' habbiamo data allo ſpontaneo, ſi adatta ſimilmente, à chi opera per ira, e per cupidità. Percioche tali agenti hanno il principio dell' operatione in ſe ſteſsi, e conoſcono tutte le circoſtanze. La onde è falſo, che le operationi da ira, ò da cupidità prodotte ſiano non ſpontanee, e maſsimamente perche ſeguirebbe, che le beſtie, e i fanciulli; che d' ordinario oprano per tali affetti, non opraſſero mai ſpontaneamente, come ſi vede. Oltra di ciò ſe le coſe, che dall' ira, e dalla cupidità deriuano, ſono non ſpontanee; tanto l'operationi buone, quanto le cattiue, che da eſſe veranno ſaranno non ſpontanee. E ſe non parrà da concedere, che le buone ſiano tali, dando in eſſe il conſentimento l' operante, e ſi dirà, che le buone ſiano ſpontanee, e le cattiue nò; ſarà ſciochezza, naſcendo coſi queſte, come quelle da prin-

principio interno senza mouente, ò forza estrinseca.
Oltra di ciò d'alcune cose naturaralmente, e lodeuolmente ci dobbiamo adirare, come dell'ingiurie, ch' à noi, & à nostri vengono fatte, per le quali possiamo perdere la vita, ò la riputatione. E dobbiamo insiem e desiderare moderatamente le ricchezze, e gli honori, essendo necessari al viuer ciuile, La onde se le cose naturali, che lodouolmente possiamo, e dobbiamo operare, sono spontanee, è chiaro, ch' alcune operationi da ira, e da cupidità prodotte sono spontanee contra quello, che per l' altra parte s'affermaua. S' aggiunge, che le operationi non spontanee sono con molestia, e quelle, che vengono da cupidità, sono con piacere. Oltra di ciò se l'operare per ira, ò per discorso fossero differenti, perche questo fosse spontaneo, e quello non spontaneo; seguirebbe, che l'vno si douesse, e potesse fuggir solamente, e l'altro nò. E così douremmo, & potremmo fuggir solamente i falli, che procedessero dal discorso. e non quelli, che venissero da ira, per non essere in nostro potere, cosa lontanissima dal vero. Percioche così gli vni, come gli altri sono da fuggirsi, & è in nostra potestà il farlo, onde non essendo in essi tal differenza, non possiamo dire, che gli errori, e i mancamenti per ira siano non spontanei, e quelli per discorso spontanei. Mà si come i peccati, che dall'Anima ragioneuole deriuano, sono ne gli huomini, per esser ella parte di noi; così i falli cagionati da ira, e da cupidità sono in noi, e spontanei, essendo affetti humani, e non punto inuolontarj. E tanto sia

det-

detto dello spontaneo, e del non spontaneo. E passiamo al consultabile, & à quello, che cade in consiglio.

Del Consultabile. Cap. V.

HOra essendo ogni cosa, che veggiamo dalla necessità, ò dalla Natura, ò vero dalla Fortuna, ò da opera humana prodotta, dobbiamo stimare, che'l consiglio sia d'alcuna di queste. E consigliandosi l'huomo di cosa, che si deue operare, è da dire, che'l consiglio non cada sopra quello, che viene da necessità, ò nasce dalla Natura, ò dalla Fortuna. Percioche tali cose hanno i princìpj, e i fini dalle proprie cause dipendenti, & non da noi. La onde il consiglio sarà intorno alle operationi humane. E conciosia che di queste alcune siano similmente necessarie, come le scienze, e i princìpj, & le propositioni di tutte l'arti, e facoltà; sopra di quelle non possiamo dire, che cada il consiglio. Talche rimane, che s'impieghi intorno alle cose agibili: e dico agibili; percioche di quelle, che vengono sotto il senso, e sono fatte, non occorre dubitatione, nè consiglio. Poiche sè così fosse; ne gli animali irragioneuoli, che dal senso si gouernano, haurebbe luogo anche il consiglio, e la ragione. Mà ogni sorte d'agibile non è poi consultabile. Conciosiache le cose chiare, e di poco momento non ricerchino discussione, nè similmente quelle, che, se bene sono agibili, non appartengono à noi. E perciò veggiamo, che le cose agibili al

Tarta-

Tartaro non ſono conſultabili all'Ingleſe; e l'vno non conſiglia quello, ch'appartiene all'altro; mà ſopra quello agibile l'huomo ſi conglia, ch'è ſuo intereſſe, & è agibile ad eſſo, & è importante, & il cui ſucceſſo è incerto, & indeterminato, ſe bene il più delle volte ſegue in vn de' modi, ch'è ſtato diſcorſo, e preueduto da gli huomini prudenti. Percioche ſe di rado auueniſſe, non apparterrebbe à noi, mà alla Fortuna, e ſarebbe opera ſua. Doue l'agibile è di coſa, che da noi può eſſer fatta, & il più delle volte ottiene il ſuo fine, & è noſtro intereſſe, come s'è detto. E così nelle coſe graui, e di grandiſsimo momento, per eſſer incerte così fatte materie, e ſi ricerca il conſiglio de gli amici, eſſendo più ageuole, che molti veggano tutte le difficoltà, nelle quali può incontrare, il negotio, e vi trouino rimedio, che vn ſolo. E mentre alcuno conſiglia Principe, ò altri, piglia la coſa come propria, e perciò in vn certo modo è ancora agibile à lui, veſtendoſi la perſona del conſigliato. E quindi il Conſigliere deue eſſer' amico, accioche amando, chi gli chiede il conſiglio, reputi l'intereſſe proprio. E colui ſimilmente, che ſi conglia vſando il mezo dell'amico, pare, che per ſe ſteſſo in ciò operi, poiche l'amico è vn altro noi, è pigliando il ſuo conſiglio, ce ne ſeruiamo, come di coſa noſtra. E perche'l fine è quello, che ci proponiamo da conſeguire, e non è dirizzato ad altro, e non è perciò agibile, ma tutte l'altre coſe ſono agibili per lui; ſi vede, che del fine l'huomo non ſi conſiglia, mà de i mezi, ch'ad eſſo conducono. E conciosia che'l conſiglio ſia vn diſ-

corſo,

corso, nel quale veggiamo principio, mezo, e fine; sarà conueneuole considerare, come proceda, donde cominci, e doue finisca. L' huomo dunque propostosi il suo fine, come il Capitano la Vittoria, riguarda tutti i mezi, per li quali può ottenerla, e scorgendone molti, mira, qual sia il migliore, & il più ageuole, e presupposto, che sia quello dell' armata, qui fermando il consiglio, comincia ad eseguire con apparecchiare i legni per le galee, le ciurme, & i soldati per guidarle, e combattere. In maniera, che'l principio del consiglio nasce dal riguardo, c'habbiamo al fine, e si ferma nell' vltima risolutione del discorso, dou'è necessaria l'operatione, e dalla parte, ch' è stata l'vltima nella sua intentione, comincia ad esseguir l' Impresa. E così apprestata l'armata cammina al suo primo principio, conducendosi à combattere per ottener la vittoria; onde quello, che fù primo nella intentione, viene vltimo nell' esecutione. Talche la persona, nel consigliarsi, mouendosi dal fine, e venendo all' operatione, e dalla operatione ritornando al fine; somiglia al Matematico, il quale da i primi principij deducendo di mano in mano le sue conclusioni, ritorna per le medesime conclusioni a gli stessi princìpj, & in quelli s' acqueta. Se ben' il medesimo Matematico non si moue poi ad operatione estrinseca, e bastagli ridurre le sue vltime conclusioni à i primi princìpj, per comprendere della buona corrispondenza, c' hanno con essi, la verità loro. Doue chi consiglia è dirizzato all' operatione, estrinseca, e comincia, e termina nel fine; perch' indi scorge la bontà de mezi,

co-

co' quali deue oprare. Et accadendo, che nel consiglio si peruenga à mezo, che non si possa conseguire, come sarebbe al Capitano l'armata, si lascia il pensiero dell'impresa. E questo manifesta, che ci consigliamo solamente delle cose, che sono in nostro potere, come già s'è detto. Habbiamo dunque veduto, che'l consultabile; e quello, che cade in consiglio, è agibile à noi per conseguire vn fine, che ci habbiamo proposto. E perciò il consiglio, faticando intorno à tali agibili, trauaglia propriamente intorno à mezi, & à gl'instrumenti alla quantità, e qualità loro, al modo, e tempo da ottenerli, & vsarli. E così è vn ricercamento, ò diciamo discorso fatto sopra cose diuerse agibili, e possibili à noi; il successo delle quali è difficile da essere congietturato, e le più volte riesce in vn de modi, che vengono proposti da prudenti. Discorso dico, fatto per eleggere il migliore di essi agibili da conseguire il fine proposto. In maniera, che il consultabile è quello agibile in quanto à noi, che nel consiglio può esser' eletto per migliore fra gli altri, che sono proposti per conseguire l'intento. Essendo adunque il consultabile quello agibile, che può esser eletto, appare, che l'eleggibile, & il consultabile sono l'istessa cosa. Percioche possiamo veramente dire, che'l consultabile è agibile, hauendo veduto, che ci consigliamo solamente delle cose, che sono in nostro potere, e che possiamo fare, e non fare. E l'agibile è parimente eleggibile; poiche potendo esser da noi operato, può anco esser' eletto; e se non cadesse sotto elettione; non verrebbe similmente in operatione. E scam-

bieuolmente, perche l'eleggibile è agibile, poſciache ſe non ſi poteſſe fare, & oprare, non ſarebbe eleggibile, eſſendo dirizzata la elettione all'attione, & eſſendo l'agibile conſultabile, poiche potendoſi oprare in diuerſi modi, può riceuere il diſcorſo, e l'eſamina ſopra di eſsi, per ritrouar il migliore; ſegue, che'l conſultabile ſia eleggibile, e l'eleggibile conſultabile. Et auuenga c'habbiamo moſtrato il conſultabile propriamente detto; ed eleggibile eſſer la ſteſſa coſa in ſoſtanza, tuttauia ſono differenti ancora per diuerſi riguardi, à i quali ſono riuolti. Percioche il conſultabile non è eleggibile determinato, nè riſoluto, e ſi può dire in potenza eleggibile, & è ſottopoſto al diſcorſo, accioche lo giudichi, s'è buono, ò vero cattiuo, & eſſendo buono, s'è migliore di quanti vengono propoſti. E l'eleggibile è ſtato giudicato, & accettato nel diſcorſo per migliore di tutti li conſultabili, che ſono venuti in conſiglio. Percioche naſce all'hora l'elettione, & il conſultabile diuenta eleggibile, quando la perſona con l'Intelletto prattico hà ritrouato il mezo opportuno da operare, e l'hà giudicato migliore di tutti quelli, che ſono venuti in conſideratione, & hà in ſuo potere il principio del mouimento, & il mettere all' atto tal mezo; e coſi l'Intelletto peruenuto col diſcorſo à termine ſimigliante, ferma il conſiglio. E perche l'huomo è come vn miſto, che nella parte ragioneuole ſomiglia le ſoſtanze diuine, e nell'irragioneuole le beſtie (come s'è già detto) il conſiglio, paragonando l'huomo alle nature diuine ſcuopre la noſtra imperfettione: percioch' eſſe nelle operationi

loro

loro non prendendo errore, non hanno d'alcun discorso, nè consiglio bisogno. Mà à noi per esser' incerti, & offuscati da grandissima ignoranza, come à ciechi, e di mestiere del discorso, e del consiglio nelle nostre attioni, quasi di bastone per attastare il terreno, doue siamo per passare; con metterci sopra quella strada, che sentiamo più stabile, e salda. E doue da questa parte paragonandoci con le sostãze diuine, il consiglio ci mostra molto imperfetti, dall'altra riguardando gli animali irragioneuoli si conosce l'eccellenza, e superiorità nostra. Percioche gli animali irragioneuoli seguendo solamente il senso, viuono inconsideratamente, e non si partendo dal presente, non possono prouedere in somma eccellenza à i loro bisogni per l'auuenire, con ageuolarsi le cose buone, e ripararsi compiutamente dalle cattiue. Mà noi con l'aiuto del discorso, e del consiglio, seruendoci della memoria delle cose passate, preuediamo quelle, c'hanno da venire, e ritrouiamo riparo alle cattiue, e dispositione, & ageuolezza alle buone. Così fra gli huomini chi con manco consiglio procede nell'attioni sue, ouero è sopra tutti diuinissimo, ò stoltissimo. Percioche nell'imprese importanti, e malageuoli, comprendendo in vn'istante i mezi buoni, sà farne retta elettione, ò reggendosi solamente col senso, è al tutto inconsiderato precipitoso, e pazzo.

Dell'elettione. Cap. VI.

PAssiamo hora all'elettione, & veniamo à cercare l'essenza sua col distinguerla dalle cose, che simigliano; e prima da quello, che s'è discorso, raccoglieremo, ch'essendo ella in nostro potere, è spontanea, auuenga che non sia l'istesso, ch'è lo spontaneo. Percioche lo spontaneo è più vniuersale, e l'habbiamo cómune co'fanciulli, e con le bestie, come dicemmo; mà l'elettione è propria de gli huomini. E le cose, che facciamo all'improuiso, sono spontanee; e quelle, che vengono da elettione, presuppongo il consiglio, nè comportano d'esser fatte all'improuiso talmente, che siano senza discorso. E però l'ira non è elettione, poiche si accende all'improuiso, e senza consiglio in guisa, ch'è furore, e breue pazzia. E per altra ragione ancora non è elettione nè ira, nè cupidità; percioch'elle sono affetti, che cadono ne gli animali irragioneuoli, e l'elettione nò. E se fosse cupidità; seguirebbe, che l'incontinente, ch'opra per essa, opraße per elettione; & iscambieuolmente, che'l continente, il qual'opera per elettione, opraße per cupidità, la qual cosa è falsa; percioche l'incontinente opera par affetto, e per cupidità, mà non per elettione; e'l continente opra per elettione, e non per affetto. E da quello, che prouiamo nel continente, si vede che l'elettione non è cupidità. Percioche nella sua battaglia non veggiamo la cupidità del piacere, che lo trauaglia, e vorrebbe superarlo, essere

com-

combattuta da cupidità alcuna: mà il ſolo diſcorſo, e la ſola ragione, e l'elettione l'è contraria; il che non ſarebbe, quando la cupidità, e l'elettione foſſero la ſteſſa coſa. Similmente la cupidità fatica intorno al giocondo, & al moleſto, e l'elettione intorno al buono, & al cattiuo, all'honeſto, & al dishoneſto. Nella medeſima maniera l'elettione non è la volontà, benche le ſia molto vicina, e concorra con lei, come appreſſo vedremo. Poiche la volontà s'eſtende alle coſe impoſſibili, e l'elettione nò. Et auuenga che riſguardi anco le coſe poſſibili, nondimeno molte volte non ſono poſſibili à noi, come auuiene quando ſiamo alla guerra, e deſideriamo, che'l noſtro eſercito vinca quello de'nemici. Oltra di ciò la volontà nelle noſtre attioni riſguarda il fine, e l'elettione conſidera i mezi, che poſſono conduruici. E parimente chiaro, che l'opinione non è elettione, eſtendendoſi l'opinione non ſolo alle coſe, che ſono in noſtra poteſtà, mà à quelle ancora, che non vi ſono; e le differenze dell'opinione ſono l'eſſer vera, ò falſa, e dell'elettione buona, ò cattiua. E quello, che diciamo dell'opinione, cauato dal ſecondo capitolo del terzo dell'Ethica, che s'eſtende tanto alle coſe, che non ſono in noſtro potere, quanto à quelle, che vi ſono, non è contrario al teſto centeſimo cinquanteſimo terzo del ſecondo dell'Anima, nel qual viene affermato da Ariſtotile, ch'ella non è poſta in noi. Percioche ſe bene nell'Ethica egli dice, che l'opinione è intorno alle coſe, che ſono in noſtro potere; non ſi può tuttauia conchiudere di quì, ch'ella ſia in noſtra poteſtà talmente,

che

che possiamo hauer'opinione delle cose à nostra voglia, formandola assolutamente dalla nostra volontà. Posciache l'opinione giudicando delle cose, conuiene, che cadi il giuditio dall'essere d'esse, & non è come l'immaginatione, la quale può formarsi immagini, e simulacri comunque le piace. E non solo è poi differente in vniuersale l'opinione dall'elettione; mà niuna particolar'opinione di cosa agibile si può dir' ancorche sia il medesimo con l'elettione. Percioche dall'eleggere questa, o quella cosa buona, o cattiua siamo insieme buoni, ò cattiui; mà dall'hauer solamente particolar'opinione di alcuna cosa, che sia buona, o cattiua, non prendiamo però la medesima qualità. E cosi all' elettione siegue l'abbracciare, o'l fuggir qualche cosa; il che non siegue all'opinione, mà ella si ferma nell'estimatione, e nel giudicio, che fà della cosa proposta, se sia buona, o cattiua, non passando poi à pigliarla, nè à fuggirla; non essendo ciò suo proprio. E che siano differenti, si conosce parimente dal vedere, che sono lodate non per le stesse qualità, mà per diuerse, l'elettione per essere buona, e retta, e l'opinione per esser vera. E la retta elettione è delle cose, di che habbiamo certezza, che sono buone, & di che siamo risoluti; e quanto maggiore è la certezza della bontà loro, tanto più sono eleggibili; mà l'opinione è di quelle, che ci sono sempre incerte. Oltra di ciò se l'opinione, e l'elettione fossero l'istesso; doue fosse buona opinione, quiui sarebbe anche buona elettione, la qual cosa è falsa. Percioche molti cattiui hanno buone opinioni, e discorrono bene, e poi s'appi-

gliano

gliano al male, e fanno pessima elettione. E se vogliamo dire, che'l giudicio, il quale vien fatto del consultabile, che sia eleggibile, nasca da opinione; seguirà, ch'ella procederà all'elettione, e non sarà per cosi fatta ragione ancora la medesima cosa con lei. E in somma, per mostrar più chiaro, come nasca l'elettione, e che cosa sia, dico, c'hauendoci proposto il fine, cerchiamo i mezi per ottenerlo, e questi venendo posti innanzi all' Intelletto prattico dal senso interiore, dalla memoria, e dalla fantasia, egli discorre sopra d'essi, e si consiglia, e conosciuto, è giudicato, qual sia migliore, l'appetisce, e vuole; o diciamo, che muoue la volōtà à piegarsi, & à voler quello, c'hà giudicato il migliore, & à darui il consentimento. Procedendo in ciò l'Intelletto, come soleano già i Rè de' Greci co' popoli loro. Percioche nella maniera, che vien raccontato da Homero, proponeuano ad essi, e dauano ad accettar quello, c'haueano risoluto nel consiglio esser migliore. Conciosia che la volontà habbia l'istesso risguardo verso l'Intelletto, che tiene il popolo verso il suo Rè, e non habbia discorso, nè giudicio, mà siegua il discorso, & il giudicio dell' Intelletto. La onde nascendo l'elettione della volontà, quando consente à quello, ch'è stato consultato, e risoluto dall'Intelletto, e l'appetisce; si potrà dire, che sia vn'appetito volontario; dico volontario, perche non è semplicemente appetito, mà è della volontà, ch' è propria dell'huomo: che se fosse semplice appetito, l'elettione caderebbe nelle bestie. E perche la volontà può essere ancora delle cose impossibili; si dee aggiungere, che

ella

ella è appetito volontario di quello, ch'è stato risoluto nel consiglio, e questo è agibile à noi, come s'è veduto. Possiamo dir'anche, che l'elettione sia vn'Intelletto appetitiuo, ouero vn'appetito intellettiuo. Dico appetitiuo, percioche l'Intelletto mosso dal suo oggetto non appetisce, ne elegge, mà conosce semplicemente, & intende; mà intesa, e conosciuta, c'hà poi la cosa esser buona, si muoue à volerla, e così l'appetisce, non come conosciuta, e come vera, perche s'è già detto, che l'intende, e di questa maniera è in esso; mà si piega à volerla, come buona ad ottenere il suo fine; poiche ciò è fuori di lui, e gli bisogna; E da tale appetito in così fatta maniera disposto nasce l'elettione. Talche concorrono in essa quasi due moti, il primo dalla cosa all'Intelletto, che come oggetto hà forza di mouente immobile, e di ridurlo dalla potenza all'atto, e farlo intendere. Il secondo è dall'Intelletto alla cosa, la quale essendo stata conosciuta, e giudicata buona da esso, e bramata dal medesimo come fine. Onde la cognitione, c'hà origine dalla cosa nell'Intelletto, vien quasi reflessa, e ritornata da quello sopra la medesima cosa, passando da cognitione in appetito d'essa. Ouer diciamo, che l'Intelletto considerando la cosa come oggetto, si serue della potenza cognitrice; e considerandola come fine, si serue dell'appetitiua, la quale di sua natura non conosce, mà siegue, come s'è detto, la cognitione, & il giudicio. E di quì si vede, perche l'elettione sia Intelletto appetitiuo, e la cagione, onde si possa chiamare parimente appetito intellettiuo. Percioche ella non è sem-
plice

plice appetito, conciosiache potrebbe esser del senso, e conuenire alle bestie; ma è di quello, ch'è stato consigliato, e perciò è dell'Intelletto da cui è venuta la consultatione, & il giudicio. All'elettione adunque precedono d'ordinario gli atti de' sensi esteriori, che conoscono gli oggetti; & à questi seguono quegli del senso commune, e della fantasia, che togliendo da essi le forme, e le immagini de' medesimi oggetti, gli appresentano all'Intelletto attiuo, il quale giudica, se sono buoni, ò cattiui; e dal suo giudicio si muoue la volontà, & à questo finalmente consentendo l'appettito sensitiuo, l'huomo li siegue, ò fugge, come l'Intelletto hà giudicato. E tanto sia detto per hora dell'elettione.

Della volontà. Cap. VII.

E Perche habbiamo conchiuso, ch'all'elettione concorre l'appetito volontario, che volontà è ancora chiamato, sarà conueneuole dire alcuna cosa più particolarmente d'essa, essendo ella ancora vn principio delle nostre attioni. E adunque la volontà del fine, percioche ci mouiamo à volere quello, ch'è bene, e questo è il fine. Mà s'ella si proponga il vero, ò l'apparente bene, & à quale sia dirizzata, non è chiaro. Conciosiache il dire, che si voglia solamente il vero bene, & che questo sia fine della volontà, mostrerebbe, che i cattiui non hauerebbono volontà, non bramando fine buono; e s'hauessero volótà; il fine buono, & il cattiuo sarebbono vna stessa cosa; percioche in quanto fine,

S & og-

& oggetto della volontà, sarebbe buono; mà come oggetto di persona maluaggia, sarebbe cattiuo. E se venisse detto, che quello è fine della volontà, che par bene à ciascuno; seguirebbe, che la volontà non sarebbe dirizzata à fine alcuno naturalmente buono, mà che'l fine d'essa fosse solamente buono, ò cattiuo secondo la relatione, & il risguardo delle persone; come chi dicesse, che niun cibo fosse assolutamente sano, mà secondo la diuersità delle complessioni alle quali s'applicasse. Talche il medesimo fine potrebbe esser'insieme buono, e cattiuo, secondo che da persone diuerse, e contrarie fosse bramato, ò dalla medesima persona diuersamente disposta. E perche ciò è sconueneuole; e si troua alcun fine, che di sua natura è buono, & altro nò, come anche nella Medicina altri cibi naturalmente sono buoni, & altri nò, è se come questi sono, così quelli possono essere ageuolmente bramati; conuerrà dire, che'l fine della volontà di ciascuno sarà quello, ch'à ciascuno parrà bene; & assolutamente quello sarà secondo la natura desiderabile, e buono, che sarà vero bene, e parrà tale al prudente, e virtuoso, e della volontà del cattiuo sarà fine quello, ch'ad esso parrà bene. Dico, che'l fine per natura buono, e desiderabile dalla volontà sarà quello, che così verrà giudicato dal virtuoso; percioche in ogni habito, à cui sono dirizzate naturalmente le potenze dell'Anima, & del corpo nostro, si trouano alcune cose honeste, e diletteuoli, che sono sue proprie, delle quali il virtuoso è ottimo giudice, essendo egli norma, e misura delle attioni humane, e sa-

pendo-

pendole così rettamente giudicare, come l'huomo sano di gusto giudica rettamente de' sapori buoni, e cattiui. Mà per auuentura si potrà dubitare, come sia vero, che la volontà sia del fine, hauendola noi attribuita alle cose eleggibili, che riguardano il mezo. Diciamo adunque, che la volontà essendo semplice appetito, non hà in se consiglio, nè discorso, e piegandosi solamente à quello, che dall' Intelletto è stato discorso, e giudicato, non può faticarsi intorno a i mezi per mirare quale, come migliore, ò peggiore, sia da esser' eletto, ò rifiutato. Mà perche nelle consultationi rimane il miglior consultabile da eleggersi, e questo hà in essa ragione di fine, & è necessario appeterlo; però la volontà piegandosi al giudicio, & al discorso dell'Intelletto, l'appetisce non come mezo, mà come fine della consultatione. In maniera, che la volontà riguarda sempre il fine assoluto, & vltimo, ouer quello, c'hà ragione di fine. E perciò non è de' mezi in quanto consultabili, mà in quanto appetibili. E ritornando dico, che la Virtù essendo habito elettiuo secondo la retta ragione; è necessario, che produca le sue attioni spontanee, e con elettione. E quello, che siano tali cose, s'è già veduto.

Del nascimento delle Virtù particolari. VIII.

POiche s'è discorso della Virtù vniuersale de' costumi, e dichiarata la sua diffinitione; siegue, che veniamo alle Virtù particolari, e mostriamo similmente il nascimento, le proprie materie, e soggetti loro co-

sì alla grossa, per trattarne poi più distintamente, conuedere, che cosa siano, & come s'acquistino. Per cagione adunque di ciò è necessario ricordarsi di quello, che habbiamo già diuisato, che la Natura per la nostra conseruatione ci hà dato l'affetto concupiscibile, e l'irascibile, l'vno per abbracciar le cose gioueuoli, e necessarie sì al mantenimento nostro, e dell' indiuiduo, come della specie; e l'altro per difenderci dalle nociue con resister loro, e sostenerle, e per ribatter gl'impedimenti, ch'al nostro bene potrebbono recar trauaglio. Per la qual cosa, considerando l'huomo come animale semplicemente ragioneuole, egli hà la sua intentione riuolta à moderar quei due affetti, ch'alla sua salute sono destinati; e dal concupiscibile moderato, viene la Virtù della Temperanza, e dall'irascibile la Fortezza. E conciosiache la persona possa esser da altri molte volte offesa; non solo per le cose, ch'al mantenimento della nostra vita, come ad animali ragioneuoli ci bisognano, mà ancora in quelle, che come à ciuili sono necessarie, quali sono la robba, l'Honore, e simili; & alcuna volta con alcuni, & in fine à certo segno sia lecito adirarsi, & alle volte non conuenga, e si possa errare nel più, e nel meno; quindi è nata la Virtù della Mansuetudine. E così perche l'huomo è animale ragioneuole, e ciuile, & è costretto à desiderar le cose al mantenimento suo, che in quanto tale gli si ricercano, e nella ciuiltà sono necessarj i beni esterni per seruirsene, come per materia, & per stromenti delle virtuose operationi; e frà questi veggiamo principalissimi la robba, e gl'honori; & in-

& intorno à tali cose occorrono alle volte alcune operationi ordinarie, e picciole, & alle volte straordinarie, e grandi; quindi per regola delle spese picciole è ritrouata la Virtù della Liberalità, e delle grandi la Magnificenza. E similmente per li piccioli honori la Modestia, e per li grandi la Magnanimità. E perche esercitiamo principalmente la Virtù conuersando con gli altri, e la conuersatione hà alcune sue particolari attioni, e proprietà, che da quelle delle altre Virtù sono differenti, nelle quali si può peccare nel più, e nel meno, & esser biasmato, e lodato; possono cadere per conseguente sopra simiglianti attioni vitij, e Virtù; come hora vedremo. Dico dunque, che gli huomini amando la conuersatione, e la compagnia desiderano la beneuolenza l'vno dell'altro; percioche senza beneuolenza non conuersarebbono insieme. E conciosiache'l dar segno d'amare, e di stimare altri, faccia, ch'altri similmente ami, e stimi noi; di quì viene, che nel primo incontro, che gli huomini si fanno, con atti esteriori danno segno d'honorarsi l'vno l'altro, & insieme d'amarsi. Percioche colui. c'honora il compagno, mostrando di conoscerlo meriteuole, dà insieme à credere, che l'ami. E perche in questi atti estrinseci, che cerimonie vengono detti, la persona può passare il mezo, & eccedere, e può ancora mancare, & esser difettiua, e quegli è chiamato affettato, e questi scortese, è chiaro, che vi è parimente il mezo, e la Virtù, la quale vien detta Cortesia, come a suo luogo più à pieno mostreremo. E posciache le cerimonie, e i riceuimenti siano come dispositioni al com-

commertio, e da essi si venga al parlare, & in ciò possa la persona similmente eccedere, o mancare, ò star nel mezo; quindi vengono i vitj della Taciturnità, e della Ciarleria, & insieme la Virtù dell'Affabilità. E conciosiache nel ragionare si possa peccare non solo col troppo tacere, ò col souerchio parlare, mà con l'apportare anco più, e manco piacere al compagno di quello, che conuiene; ne risorgono i vitij della Spiaceuolezza, e dell'Adulatione, e per conseguente nasce la Virtù della Piaceuolezza. E perche occorre infinite volte parlare di se stesso, e la persona può innalzarsi, ò abbassarsi fuori del douere, e può contenersi nel mezo; quì si scorgono i vitj dell'Arroganza, e della Dissimulatione, e la Virtù della Veracità. E di più hauendo l'animo nostro alle volte bisogno di riposo, e di ricreatione con ritirarsi dalle cose seuere alle burle, & alle facetie, e potendosi peccare nel più, e nel meno, & anche stare nel mezo; si veggono in così fatto soggetto i vitj della Rusticità, & della Buffoneria, e la Virtù dell'Vrbanità. E perche nella conuersatione è necessario sapere alcune cose dell'essere, e dello stato delle persone, frà le quali si viue, per non cadere in errore, ragionando, e trattando con loro, & alcune altre non s'hanno da cercare; intorno ad esse sono i vitj della Curiosità, e della Trascuraggine, e la Virtù dell'Accuratezza. E finalmente essendo l'huomo sociabile, e ciuile, e la compagnia, & il commertio conseruandosi col dar' à ciascuno quello, che gli conuiene, di quì nasce la Giustitia.

Se tutti gli affetti, e tutte le attioni sono capaci di Virtù. Cap. IX.

DA quello, che s'è conchiuso, si potrà vedere, come le Virtù morali vertono intorno gli affetti, & alle attioni. Conciosiache mouendosi gli affetti da gli oggetti, che vengono presentati à i sensi, e quindi douendosi operare, e venire alle attioni, è necessario, che gli affetti siano moderati primieramente, e di poi che siano regolat e insieme le attioni, che da essi dipendono. Poiche le attioni altro non sono, che l'operationi, che nascono da gli affetti, mentre sono congiunte con la ragione retta, ò non retta, che sia; che vale quanto il dire, che sono operationi dependenti assolutamente dalla nostra elettione. Et auuenga che gli affetti moderati producano le attioni moderate, e le attioni di così fatta sorte presuppongano scambieuolmente gli affetti moderati, & in ciascuna Virtù si veggano congiunti; nondimeno diciamo alcune Virtù faticarsi intorno all'attione, & alcune altre intorno à gli affetti per rilucere, e manifestarsi, alcune più ne gli affetti, & alcune altre molto più nelle attioni; come si vedrà, discorrendo delle medesime Virtù particolarmente. Alla qual cosa verremo doppo hauer considerato prima, se tutti gli affetti, e le attioni sono atte al mezo, & ad habito virtuoso; poiche habbiamo detto, che le Virtù s'affaticano loro intorno. E venendo prima à gli affetti dico, che se ne trouano di trè specie. Percioche alcuni non sono di na-

tura

tura nè buoni, nè cattiui, per li quali dicemmo, che la la persona non era biasmata, ne lodata. Altri racchiudono in se maluagità, e Vitio; e tale è l'Imprudenza, e l'Inuidia. Conciosiache non si possa dar grado di mediocrità, ne tempo alcuno in tali affetti, che sempre non siano cattiui, e biasimeuoli. Altri finalmente sono lodeuoli assolutamente, ò in alcuni, & ritenendo non sò che dispositione buona di più dell'ordinario affetto, (come auuertisce l'Interprete Greco) simigliano alla Virtù; e di questa sorte è la Vergogna. E per la Vergogna hora non intendo quella dimostratione, che si fa dell'altrui demerito, opposta all' Honòre; mà intendo timor d'infamia detto Verecondia, simile al timore delle cose terribili, che possono apportar la morte; poiche amendue commouono, & alterano il corpo, se bene in diuerso modo. E sono differenti; perche'l timore delle cose terribili, cacciando il sangue al soccorso del cuore in difesa della sede dell'Anima, e della vita, ne fà impallidire, lasciando l'estreme parti esangui; e l'altro volendo coprirne dal dishonore, che ne sourasta, manda il sangue quasi per velo alle parti superficiali, del nostro volto; e questo nasce per dubbio del proprio mancamento, e quello dal pericolo della violenza altrui, che senza propria colpa ne può offendere. Hora l'affetto della Verecundia è lodeuole, mà non assolutamente. Percioche essendo perturbatione in quegli atti ò presenti, ò passati, ò futuri, che pare ci apportino infamia per proprio difetto, mostra, che non conuiene al Virtuoso. Conciosiache hauendo egli l'habito della Virtù, è certo

di

di non commetter, nè d'hauer commesso mancamento, nè di douerui incorrere nell'auuenire, onde debba vergognarsi così nelle cose, che per natura loro sono brutte, come in quelle, che per ragioneuole opinione accettata dal Mondo sono riputate tali. Poiche non ogni opinione deue essere stimata dal Virtuoso, mà quella, ch'è giustamente accettata, ò che il contrauenirle può partorir disordine, e scandalo. Dico, che'l Virtuoso non haurà mai timor d'errare, e che la Verecondia non può cadere in esso, e se vi cadesse, sarebbe con presupposto, e conditione, ch'egli douesse essere spontaneamente, perche d'altra maniera di ragioneuole difetto non si può temere, la qual cosa è impossibile à lui. La Verecondia dunque non si troua nel Virtuoso, e non è similmente lodeuole nel Vecchio. Conciosiache la lunga sperienza lo debba hauer fatto accorto in guisa, che deue conoscere le cose brutte, e lasciarle per conseguente non hà da temere d'infamia, non essendo per eleggerle. Mà è ben lodeuole ne' giouani; perche essendo nella strada della Virtù, e non l'hauendo acquistata, temono à ragione per l'inesperienza loro d'errare, e di poter riportare infamia, massime viuendo nelle continue perturbationi, che'l sangue infiammato cagiona loro. La onde la Verecondia li frena, e ritiene da i falli, ne' quali per lo furore dell'età, e per l'inesperienza sarebbono per traboccare. Talche mostra buona dispositione nel giouane, che sia dirizzato alle Virtù, temendo l'infamia delle cose cattiue; e non è affetto semplicemente buono, non essendo lodeuole in

ogni età, nè in tutti. E quantunque l'Impudenza, e la Sfacciataggine sia assolutamente cattiua; non siegue tuttauia, che la Verecondia suo contrario sia affetto assolutamente buono; perche non sono contrari estremi, & immediati. Oltra che l'Impudenza non è intieramente affetto, poiche non apportando alteratione nell'Impudente, & oprando senza commotione, simiglia più all'habito, ch'all'affetto. E se vorremo poi considerare la Verecondia non come timor d'infamia per le nostre attioni cattiue, mà come abborrimento delle cose brutte, che deriua dalla Virtù, ch'è in noi, e ce le fà odiare, & hauerle in horrore; sarà similmente habito, e non affetto. E se le opinioni cattiue, e false, ch'altri tengono de gli huomini da bene, e le accuse, e calunnie, che vengono date indebitamente, apportano ad essi infamia, se bene contra il douere, e li priua di riputatione, & il Virtuoso deue ciò fuggire, e temere, come contrario all'Honore; non è dubbio, che tale Verecondia ragioneuolmente si trouerà in tutti gli huomini Virtuosi, e molto più, che ne' Giouani, quanto sono più d'essi amici delle cose honeste; e sono nemici, e contrari alle brutte; co ne si caua da quello, che è auuertito da Alessandro nel ventesimo primo capitolo del quarto delle sue Questioni. E così fatta Verecondia, tanto sarà diuersa dalla già detta, quanto l'habito assolutamente lodeuole, ò la proprietà, che l'accompagna, è differente dall'affetto, che è lodeuole conditionatamente. Mà si ritrouano appresso altri affetti assolutamente buoni, che conuengono al Virtuoso; com'è l'Indignatione

tione

tione dispiacere delle prosperità, che succedono altrui irragioneuolmente, ò diciamo, ch'auuengono al vitioso. Percioche questo effetto di Giustitia, ò dispositione ad essa così conuiene à gli habituati già nella Virtù, come à coloro, che sono in istrada per ottenerla. Et è in maniera lodeuole tale affetto, che i Gentili gli attribuirono Deità, e ne figurarono la Dea Nemesi. Mà perche intentione mia non è di trattare de gli affetti, se non per conoscere quelli, che sono disposti ad esser moderati, e la piena cognitione loro appartiene all'Oratore, & al Filosofo naturale all'vno per commouerli ne gli vditori, ò per acquetarli, & all'altro per conoscere la cagione, & essenza loro in quanto deriuano dall'Anima; basterà al presente proposito hauer considerato, che se ne trouano di trè sorti, e che alcuni non sono nè buoni, nè cattiui, e perciò non ci fanno lodeuoli, nè biasimeuoli; alcuni altri contengono maluagità espressa, e sempre sono cattiui; e finalmente alcuni si trouano lodeuoli, ò in alcuni solamente, come è la Verecondia ne' Giouani, ò vero in tutti, come l'Indignatione. La onde i primi sono materia della Virtù, i secondi ne sono incapaci, e i terzi participano d'essa, e quelli più, che sono assolutamente lodeuoli, per essere effetti di Virtù, ò conseguenti ad essa, e quelli meno, ch'in alcuni sono solamente lodeuoli, e sono come buone dispositioni à gli habiti virtuosi. Mà passiamo hormai à considerare le attioni, le quali paiono similmente, come gli affetti, di trè maniere; percioche alcune contengono in se bruttezza, e malitia, e sempre sono cattiue, come l'Homi-

cidio, l'Adulterio, & il Furto; altre ſono indifferenti, come il donare, il fabbricare, lo ſpendere, e ſimili, per non contenere in ſe bontà, ne bruttezza alcuna, & eſſere diſpoſte à diuenir buone, e cattiue ſecondo il fine, il modo, e le circonſtanze, con le quali vengono fatte. E ve ne ſono delle aſſolutamente buone, com'è (ſecondo l'Interprete Greco) l'ammazzare il Tiranno. Mà per auuentura ſarà più vero, ò più manifeſto, come nell'adorar Dio, nell'honorare i ſuoi maggiori, e ſimili. La onde diremo, che ſopra le attioni aſſolutamente cattiue da noi primieramente raccontate la Virtù non s'affatica, eſſendone incapaci, e ſopra le aſſolutamente buone ſimilmente non ſi trauaglia, ò poco, eſſendone già in poſſeſſo; per eſſere prodotte da eſſa, ò per eſſerle dirizzate. Mà intorno alle indifferenti ella propriamente ſi fatica per farle con retta ragione. E perche Ariſtotile nel ſecondo dell'Ethica proponendo di voler trattare delle Virtù particolari, e diſcorrendo vniuerſalmente dell'origine loro, ragiona inſieme della Verecondia, e dell'Indignatione, e le conſidera come mediocrità, la prima delle quali venga riposta fra l'Impudenza, e diremo frà la vitioſa vergogna, e l'altra frà l'Inuidia, e la Malignità; e nel Quarto poi, hauendo trattato di quelle Virtù particolarmente, che da eſſo erano ſtate propoſte nel Secondo, venendo alla Verecondia, laſcia di conſiderarla come mediocrità nella maniera, che prima haueua accennato, e laſciando parimente il parlare dell'Indignatione; fà dubitare della cagione, ch'à ciò l'habbia indotto. E non riſorge minor difficoltà nell'auuer-

tire

tire nel Secondo la ragione addotta in riporre l'Indignatione frà la Malignità, e l'Inuidia. Percioche dichiara prima l'Indignatione con dire, ch'ella è mezo frà i suddetti estremi, e soggiunge poco doppo, che la persona, la quale ha tale indignatione, si duole del bene, ch'altrui succede indebitamente. E l'inuido è nell'estremo del troppo, cioè che si duole d'ogni prosperità, che altrui succeda degnamente, ò indegnamente, come si voglia. Et il maligno tanto si rallegra del male d'altri, e manca del dolersene, che sempre se ne rallegra. Apporta ciò, dico, difficoltà grandissima; percioche se la Virtù, & i vitj, gli estremi, & il mezo sono intorno alla medesima materia, non si vedendo tale communicanza, e participatione frà l'Indignatione, e la malignità; non pare, che si possa ragioneuolmente dire, che l'Indignatione sia mezo in rispetto ad essa; poiche la Malignità non è intorno alla materia dell' Indignatione. Conciosiache l'Indignatione considera solo le prosperità, che auuengono altrui indegnamente, e se ne attrista, e la Malignità risguardando il male, ch'auuiene altrui, sia con cagione, ò senza, sempre se n'allegra. Onde non trauagliando intorno à tale materia l'Indignatione, non si può dire, che la Malignità sia suo estremo. Venendo dunque à sciogliere le difficoltà, dico, che la Verecondia non è considerata nel Quarto, come mediocrità; perche essendo affetto, non è propriamente mediocrità: nè habito. Et è chiamata nel Secondo mediocrità in rispetto de gli altri affetti, ma non assolutamente; poiche sarebbe stata Virtù. Onde douendola

dola confiderarare nel fuo proprio effere, nel Quarto lafciò di parlarne, come di mediocrità, e ne trattò, come d'affetto. Non ragiono poi dell'Indignatione, perche mostrando le conditioni della Verecondia, accenno insieme quello, che si doueua intendere dell'Indignatione, e d'ogn'altro affetto simigliante. Conciosiache giudicandola tanto buona, quanto è atta à ritenere i Giouani da non contrauenire alla Virtù, ci manifesta, che i medesimi affetti si debbono misurare dalle Virtù, alle quali possono esser applicati. E quindi habbiamo assegnata l'Indignatione alla Giustitia, e che conuenga assolutamente al Virtuoso, com'anche à chi è incamminato alla Virtù. All'altra dubitatione si risponde, che si deue aggiungere alla diffinitione dell'Indignatione vn'altra particella, con dire, che la persona per essa s'attrista delle prosperità del cattiuo, e dell'auuersità del buono. Percioche con la prima s'oppone all'Inuidia, che s'attrista della prosperità d'ogn'vno, e con la seconda alla Malignità, per la quale il Maligno non si duole del mal d'alcuno, anzi se ne rallegra. Onde gli estremi, & il mezo faticheranno intorno allo stesso soggetto, e sarà loro commune. E benche nella Rettorica Aristotile disgiunga l'attristarsi dalle prosperità del cattiuo, e dell'auuersità del buono, & attribuisca la prima qualità all'Indignatione, e l'altra alla compassione, e possiamo dire, che nel danno, e nel male cagionato ad alcuno nasca la compassione per rispetto della persona, che lo patisce, e riguardando ad esso, e l'Indignatione venga dal mirar colui, che produce ingiustamente

mente mal così fatto; nondimeno nell'Ethica le presup-
pone congiunte, e sotto l'Indignatione, come vien
chiaramente detto nel primo de' Magni Morali, doue si
tratta dell'Indignatione. E la cagione della diuersità
nasce, perche al Morale assai è il considerar l'affetto co-
me buono, ò cattiuo, e come partecipe di Virtù, ò di
Vitio, ò ver atto à parteciparne. Tal che nell' Ethica
non rileua mirar particolarmente le proprietà dell'Indi-
gnatione, essendo à sufficienza il chiarire, che è affet-
to buono; ma al Rettore volendo mouere, od'acque-
tare gli affetti, è necessario considerar particolarmente
le proprietà della medesima Indignatione; perche essen-
do diuerse, ricercano anche diuerse considerationi per
destarle, ò addormentarle; e di questa maniera verran-
no forse leuate le difficoltà proposte in così fatto pro-
posito dagl' Interpreti. E tanto basti hauer discorso
delle Virtù particolari in vniuersale, e considerato, qua-
li affetti, e quali attioni ne siano capaci, e quali nò.

Delle opinioni intorno all'oggetto dell'appetito concupiscibi-le, & irascibile. Cap. X.

HOra perche tutte le Virtù morali presuppongono
gli appetiti sensitiui moderati, che sono il con-
cupiscibile, e l'irascibile, e molti hanno cercato di ridur-
re ciascuna all'vno, ò ver all'altro, quantunque Aristo-
tile à così fatto particolare non discendesse, e gli bastasse
di manifestare in vniuersale, che la Virtù morale rise-
deua, come in suo soggetto, in quella parte, ò poten-
za

za dell'Anima nostra, che essendo per essenza irragioneuole è ragioneuole per participatione; nondimeno poiche veggiamo molti huomini illustri tanto moderni, quanto antichi hauer' in ciò faticato, e messo perciò come in obbligo gli altri, che di simigliante soggetto trattano, di discorrere del medesimo, per non trascurar quello, in ch'essi hanno posto cura, non sarà disdiceuole farui sopra alcuna consideratione per maggior chiarezza della verità, douendo noi essere altretanto desiderosi di essa, quanto siamo lontani dal contradire à chi che sia, per qualsiuoglia altro rispetto. Se le Virtù dunque risseggono, come in loro soggetto, ne gli appetiti, i piaceri, & i dolori de quali cercano di moderare, mirando, quali siano i dolori, & i piaceri dell' appetito concupiscibile, e dell'irascibile; vedremo quali, e da quali virtù sono moderati, e per conseguente perueremo à così fatta cognitione. E perche ciò apparirà da gli oggetti loro; posciache secondo la differenza d'essi, nascano le diuersità delle loro passioni, verremo alquanto à diuisarne; auuenga che da noi siano già stati accennati. Hanno dunque creduto alcuni, che l'oggetto dell'appetito concupiscibile sia il bene, & il mal sensibile assolutamente considerato, ch'è il piaceuole, & il molesto. E perche occorre alle volte, ch'in conseguir tal bene, ò vero in fuggir così fatto male, in quanto eccede l'ordinaria possanza dell'animale, risorgono difficoltà, ò vero contrasti; di quì hanno affermato, che l'oggetto dell'irascibile è il bene, & il male in quanto arduo, e difficile, da che conchiudono tutte le passioni riguar-

riguardanti assolutamente il bene, & il male; come il Gaudio, la Mestitia, l'Odio, e simile appartenere all' appetito concupiscibile, e quelle, che mirano il bene, & il male come difficili d'acquistare, ò da fuggire, essere dell'irascibile; tal'è l'Audacia, la Speranza, il Timore, & altre così fatte. Altri incontrario dicono l'arduo esser oggetto del concupiscibile, e dell'irascibile il vendicabile, ouer il punibile, & in somma la cosa, che offende. Altri finalmente di contrario parere tengono, che l'oggetto del concupiscibile sia il ben voluttuoso, appartenente al senso, & al corpo, e dell'irascibile il piacer dell'animo, l'Honore, la Gloria, la Vittoria, & oggetti simiglianti. Onde l'opinione dell'oggetto arduo, e difficile con diuerse ragioni ributtano, mostrando, che'l difficile, in quanto difficile, non è desiderabile, e non hà ragion di bene; onde non può anche formare propria ragion d'appetito, parendo, ch'aggiungano in sostanza, che per cagion del difficile l'oggetto del concupiscibile non sarebbe distinto da quello dell'irascibile; percioche se'l difficile deue essere oggetto dell'irascibile, essendo più malageuole il contrastar alla Cupidità, che all'Ira (come dice Aristotile con l'autorità d'Heraclito nel capitolo terzo del secondo dell'Ethica) seguirebbe, che l'oggetto concupiscibile sarebbe oggetto dell'irascibile: oltre di ciò prouano con l'autorità d'Aristotile nel capitolo settimo del Settimo della Politica, che l'Amore appartiene all'irascibile; e con tutto ciò nell'Amore non si rinchiude ragione d'arduo, ne di difficile, e le stesse ragioni, che contra l'oggetto difficile s'addu-

 cono,

cono, contra il molesto, & alla cosa, ch'offende, si possono adattare. Noi dunque mostreremo; che l'appetito concupiscibile può riguardare alle volte l'Honore, la Gloria, e la Vittoria, & all'irascibile non è sempre concesso di farlo, e di più, ch'ad amendue alle volte è concesso, & alle volte, nò, e come, e quando: da che insieme si manifesteranno gli oggetti loro, & à quale appetito qual virtù conuenga ridurre.

Che l'appetito concupiscibile alle volte mira l'Honore, e la Vittoria; e l'irascibile alle volte nò. *Cap. XI.*

Diciamo dunque primieramente, che'l concupiscibile trauaglia intorno al diletteuole, intendo tanto delle cose, che per loro stesse sono espettibili; mà non necessarie, come la Vittoria, e l'Honore, quanto delle necessarie appartenenti al corpo, come l'alimento, e l'vso venereo. Percioche essendo tutti diletteuoli nella maniera, ch'afferma Aristotile nel capitolo quarto del Settimo dell'Ethica; e di più nel secondo dell'Anima al testo vintesimosettimo Aristotile assolutamente dice, che'l concupiscibile è appetito del giocondo. Ne si può dire, che la concupiscenza contra distinta dall'Ira habbia per oggetto il giocondo toccante solo al senso, & al corpo, e che l'irascibile habbia il giocondo appartenente all'Anima l'Honore, la Gloria, & altre cose tali, valendosi dell' autorità di Galeno, di Platone, e di Simplicio, à i quali si può aggiungere Homero citato

citato da Aristotile nel primo, e secondo della Rettorica, dicendo, che l'Ira, il vincere, & il vendicarsi è più dolce del miele. E l'Interprete Greco sopra il primo capitolo del sesto dell'Ethica dice, che l'Ira con la sua natural superbia, & alterezza suole incitarci à Gloria. Non si può (dico) intendere con tutto ciò, che la concupiscenza contradistinta dall'Ira habbia il solo giocondo del corpo per oggetto, e l'irascibile quello dell'animo, sforzandosi gli auuersarj di ribattere l'autorità allegata del secondo dell'Anima, doue Aristotile assolutamente dice, che la concupiscenza è appetito del giocondo, con interpretare, ch'egli vsasse la voce di concupiscenza vniuersale, e che fosse commune anche all'Ira. Poiche nel medesimo testo haueua prima distinto l'appetito in concupiscenza, Ira, e volontà, e nel testo ventesimo dice, dou'è senso, quiui anche è piacere, e molestia; e doue sono questi, necessariamente vi è la concupiscenza; e se per concupiscenza Aristotile hauesse inteso cosa commune anche all'irascibile; sarebbe falso, che doue fosse senso, quiui anche fosse concupiscenza; poiche in quelle nature, che fra le piante, e gli animali sono riposti da i Greci chiamate Zoophiti, & in molti animali imperfetti non è l'irascibile, mà solamente la concupiscibile; e però mentre Aristotile dice nel testo ventesimosettimo, dou'è la potenza sensitiua, quiui anche è l'appetitiua, non vuol'intendere, che vi sia in quanto à tutte trè le differenze, nelle quali distingue l'appetito; posciache la volontà è solamente ne gli huomini, e l'irascibile ne gli animali perfetti. Mà per fare,

che dou'è senso si troui anche appetito; basta, che vi sia vna sola differenza, ch'è la concupiscenza; e perciò nel fine del testo egli conchiuse (come s'è detto) doue è senso, quiui anche è giocondo, e molesto; e doue questi sono, quiui è concupiscenza; e per conseguente vi è appetito; perche concupiscenza non è altro, che appetito del giocondo. E nel primo della Rettorica hauendo primieramente distinto la concupiscenza dall'ira, & hauendo promesso di dire, intorno à quali cose trauaglia l'Ira, quando tratterà de gli affetti, soggiunge, che tutte le cose, le quali appaiono diletteuoli, si fanno per concupiscenza. E più oltre diffinisce la concupiscenza esser'vn'appetito del giocondo; e nel distinguere le cose gioconde, ripone frà esse il vincere; dicendo non solo esser giocondo à contentiosi, mà in tutti ancora. Percioche tutti hanno la cupidità di soprastare à gli altri, e perciò tutti i giuochi sono diletteuoli; e l'esser lodato, ammirato, & adulato sono attributi da Aristotile à gli oggetti diletteuoli. Aggiungo, ch'egli doppo hauer diffinito la concupiscenza nel luogo allegato della Rettorica soggiunge, che delle concupiscenze alcune sono senza ragione, & alcune con ragione; & alle prime riducendo tutte le corporee, come del nutrirsi, che sono fame, sete, e di ciascuna sorte di nutrimento, e delle cose gustabili, e delle veneree, & vniuersalmente di quelle, che conuengono al tatto, all'odorato, alla vista, & all'vdito, & alle seconde dicendo, che sono quelle, che nascono dall'esser persuasi, e sono con ragione, è chiaro, che vi riduce anche i piaceri dell'animo. Et il mede-

medesimo vien significato dall'autorità dell'Interprete Greco sopra il primo capitolo del sesto dell'Ethica allegato dalla parte auuersa, dicendo egli, che la cupidità col suo desiderio suol'esser incitata, accioche goda alcuna cosa gioconda, e che sia soaue à i sensi, ò perche acquisti alcuna cosa di quelle, che gli huomini sogliono possedere. Talche al concupiscibile per tale autorità non si riducono solamente i piaceri sensuali, mà di quelle cose ancora, che sogliono gli huomini possedere, le quali essendo contradistinte dalle sensuali, per conseguente mostra, che riguardano il piacere dell'animo, e delle cose ragioneuoli, che nel senso non hanno il fondamento loro. E venendo ad esaminar quello, che dell'irascibile è parimente affermato dalli medesimi autori, dico, s'egli hauesse per oggetto, (com' essi vogliono) la Vittoria, la Gloria, & altre tali cose; sarebbono oggetti communi ad ogni animale perfetto in quanto possessore di simigliante appetito; cosa tanto sconueneuole, quanto impossibile, che le bestie siano di ragione, e discorso capaci: conciosiache dou'è fine d'Honore, e di Gloria, quiui è discorso, è può ritrouarsi atto di Virtù, e massime essendo la Vittoria, e l'Honore nel numero delle cose honeste, com'è affermato da Aristotile nel primo della Rettorica. Aggiungo, che se l'irascibile hauesse per proprio oggetto l'Honore, l'incontinente d'Honore, e d'Ira sarebbono l'istessa cosa: tuttauia son poste da Aristotile nel settimo dell' Ethica per diuerse: & ancorche l'Ira sia fondata nell' Altezza, e Coraggiosità considerata dall'Interprete Greco nel luo-

go

go allegato del ſeſto dell' Ethica; nondimeno non ſiegue, che l'oggetto ſuo formale ſia la Gloria, e l'Honore, come appreſſo più chiaramente vedremo. E di più, che l'iraſcibile non habbia per oggetto ſuo l'Honore, e che i piaceri dell' animo ad eſſo non ſiano appropriati, è da Ariſtotile chiarito nel capitolo decimo del terzo dell'Ethica; perche hauendo egli della Fortezza diuiſato, e paſſando alla Temperanza, in aſſegnar la cagione della continuatione, dice doppo queſta Virtù, cioè doppo la Fortezza, diciamo della Temperanza; perche amẽdue paiono Virtù delle parti irragioneuoli. Et hauendo detto, che la Temperanza è mediocrità intorno à i piaceri, per ritrouar i propri di eſſa, diuide quei dell'animo da quei del corpo, e fra quei dell'animo riponendo il deſiderio dell'Honore, e delle Scienze, ſcriue, ch'eſſi non apportano paſſione al corpo, mà più toſto alla parte diſcorſiua; e conchiude tai piaceri non eſſer quelli, intorno à i quali s'affatica il Temperante. Conciosia dunque che la Fortezza ſia ſimilmente nell'iraſcibile, e nella parte irragioneuole (come ſi fà dalla ſuddetta autorità manifeſto) e da tutti è conceſſo, e non volendo Ariſtotile, che'l piacer dell'Honore appartenga al Temperante, perche la Virtù ſua è della parte irragioneuole, la ſteſſa ragione contra l'iraſcibile valerà; talche l'Honore all'iraſcibile non potrà conuenire. Et il dire, che'l medeſimo iraſcibile non habbia il moleſto per oggetto nel modo diſcorſo, fondandoſi ſopra l'autorità d'Ariſtotile nel capitolo ſettimo della Politica; è ragione, per mio parere, poco ſalda. Percioche ſcriuendo egli qui-

ui,

ui, che la potenza irascibile è quella, per cui amiamo; cauano, che l'Amore, & il diletteuole è oggetto di tale appetito, e non il molesto, nè il difficile; mà ciò non è d'impedimento alle raccontate opinioni; poiche Aristotile non parla in quel luogo della potenza irascibile, c'habbia per oggetto l'Amore, come si vedrà, considerando il suo proponimento. Vuole dunque egli prouare quiui le conditioni, e dispositioni, che si ricercano à i Cittadini atti all'ottima Republica; e discorrendo sopra i popoli dell'vniuerso, dice, che gli Europei, & i Settentrionali hanno il vigore dell'animo, per cui conseruano la propria libertà, mà sono priui d'ingegno, e di prudenza, nè sono atti ad allargar l'Imperio. E ne gli Asiatici, & Orientali è ingegno, & arte, mà non vigor d'animo. Onde non sono basteuoli per difenderfi, e sono costretti à viuere in seruitù. In maniera che conchiude esser necessario à i perfetti Cittadini non esser'animosi senza giudicio, e prudenza, come gli Sciti, & i Settentrionali, nè giudiciosi senza vigor d'animo, come gli Asiatici; mà che in se racchiudano il giudicio, & il vigor dell'animo; come haueano i Greci. E perche era opinione di Platone (come si vede nel secondo delle leggi, e nel principio del Timeo) che i custodi della Republica fossero molesti contra gl'inimici, e piaceuoli verso gli amici, e si haurebbe potuto dubitare sopra il parere d'Aristotile, che non fosse stato assolutamente necessario ne i Cittadini per la buona disciplina, e per viuer conueneuolmente insieme, il vigor dell'animo, essendo egli (secondo

do

do Platone) dirizzato à gl'inimici, rispondendo Aristotile à tale oppositione, dice in sostanza. Il mettere i custodi come fà Platone, che sieno molesti à gl'inimici, cioè, che contra loro habbiano solamente da esercitare il vigore dell'animo, è falsa opinione; poiche il medesimo vigore, e viuacità si deue similmente vsar con gli amici, essendo quello, che produce la beneuolenza, e ne fà amare. E ne dà per segno, che in cosi fatta potenza, e vigore è riposto il risentimento, e l'Indignatione, che prendiamo contro gl'amici, quando ci offendono; quasi voglia dire, che stando nel vigore dell'animo lo Sdegno contra gli amici, quiui sia riposto il suo contrario Amore. Considerando dunque l'intentione d'Aristotile nella maniera, c'habbiamo discorso, si vedrà aperto, che per viuacità, e vigor dell'animo non si potrà interpretare in quel luogo la potenza irascibile; perche mostrando egli la differenza de popoli d'Europa da quelli d'Asia; e dicendo, che quelli hanno il vigor dell'animo, e questi, nò, s'intendesse per vigore l'appetito irascibile, seguirebbe, che volesse dire, che gli Asiatici non hauessero tale appetito, essendo in ciò differenti da gli Europei, che l'hanno; il che quanto sia lontano da ogni ragione è chiaro; poiche non solo niun huomo, mà niun animale perfetto se ne troua priuo. Quiui adunque il vigore significa la natural potenza, & ardire nell'operare, e quel furor, & impeto dell'animo così chiamato da Platone nel Cratilo, per cui sogliamo dire, che l'huomo è animoso, e coraggioso; Et è ben fondamento, e materia dell'irascibile; mà

non

non hà la sua forma, se non quando s'applica al prender vendetta d'offesa fatta, ò per impedimento opposto, ò per danno, che sia apportato, come habbiamo discorso. Anzi possiamo parimente dire, che lo stesso vigore sia materia commune all' appetito concupiscibile, & applicato alle cose piaceuoli le faccia desiderare con ismisurata intensione, quale ordinariamente veggiamo ne' giouani, che per la viuacità de gli spiriti, e del sangue bramano le cose, che desiderano, come scriue Aristotile nel secondo della Rettorica, e Cesare diceua di Bruto. La onde per l'autorità addotta della Politica, non si proua, che l'irascibile habbia per oggetto l'Amore, nè che riguardi la Gloria, e la Vittoria; nè per conseguente vien ribattuto, ch'egli habbia il molesto, & il difficile. Anzi s'è vero, che l'irascibile habbia la forma sua (come s'è detto) nell'applicarlo al molesto; coloro, ch'oprano per conseguir gloria, e non sono impediti, nè offesi, non si può dire, che si mouano per l'irascibile. E questo sia breuemente detto, per mostrare, che al concupibiscile appetito si riducono alle volte i piaceri del medesimo animo, la Vittoria, e la Gloria, assolutamente non si possono attribuire.

Quali sono gli oggetti dell'appetito irascibile, e concupiscibile. Cap. XII.

VOlendo adunque sopra gli oggetti de i suddetti appetiti con chiara, & isquisita ragione discorrere, sarà da considerare, che l'appetito concupiscibile

accompagna, per modo tale il senso, & è seco in maniera congiunto, che doue si troua senso, quiui tale appetito sempre si vede, & iscambieuolmente dou'egli si troua, quiui anche si vede il senso; e conciosiache tutti gli animali non siano egualmente dotati del senso, ma gl'imperfetti d'alcuni, & i perfetti di tutti; l'appetito concupiscibile corrispondente alla loro conditione vien communicato ad essi. E perche vna potenza in diuerse specie riposta, delle quali vna sia superiore, e più perfetta, e nella superiore lo stesso valore, che hà nella meno perfetta, e nelle inferiore, & alcuna cosa di più per la qualità, che riceue dalla superiore, come si manifesta nell'immaginatione, che ne gli animali imperfetti è indistinta, è confusa, e ne i perfetti è distinta, è più, e meno secondo l'eccellenza delle specie loro; di quì la potenza concupiscibile in quelle nature, che frà le piante, e gli animali risiedono, al cibo solamente s'allarga, e fuggendo il molesto si ristringe; mà in altre più nobili de gli altri sensi sopra del tatto prouedute, oltra il cibo, alle cose venerее le inclina, e di ciascun senso, e del moto seruendosi, i loro piaceri procaccia. E conciosiache tale appetito sia di natura sua communissimo à tutti gli animali, egli anche primieramente, e propriamente riguarda i piaceri del corpo. E benche principalmente miri il giocondo, tuttauia perche vna stessa potenza si stende ad amendue i contrari, trauaglia secondariamẽte intorno al molesto ancora, in quanto fuggendolo hà ragione di cosa diletteuole. Dall'appetito concupiscibile, come più materiale, e commune

passan-

passando la Natura all'irascibile, come à superiore potenza; riserba in esso lo stesso tenore, che nel concupiscibile, e nelle altre poteuze detto habbiamo, recando nobiltà sempre tanto maggiore, operatione più eccellente nella specie superiore, quanto è più degna dell'inferiore. E doue l'appetito concupiscibile è dato à tutti gli animali per abbracciar le cose diletteuoli per la loro salute, l'irascibile è concesso solamente à perfetti, per prouedere quasi con imperio alla stessa salute, combattendo, e ributtando primieramente le cose moleste, come già dicemmo, e di poi anche per valersene in acquistare il cibo, & in conseguir quelle cose, ch'alla propria specie si ricercano, e che senza battaglia, ò coraggio non si possono conseguire; come si vede ne gli animali, che la vita loro con la rapina mantengono. E conciosiache l'irascibile sia parimente commune à tutti gli animali perfetti, in quanto le specie loro non eccedono la cognitione de i sensi, non rimira anche altro oggetto primieramente, e propriamente, che di ribattere il molesto, il quale à tai sensi può recare offesa. Onde l'Honore, la Vittoria, le Ricchezze, e simiglianti oggetti, che racchiudono in se discorso, si come diceuoli non sono à gli animali irragioneuoli, così non sono dell'vno, nè dell'altro appetito primieramente, e propriamente; mà conuengono ad vna specie più nobile, e più perfetta dell'altre, qual'è l'humana: & in essa le medesime potenze concupiscibile, & irascibile adattandosi alla Ragione, e da quella dirizzandosi sopra l'ordinario, che nelle altre nature ignobili non posso-

no, s'estendono à più degni oggetti alla humanità proportionati, da cui prendono la dignità loro, talche l'vna, e l'altra riguarda l'Honore, la Vittoria, le Ricchezze, e gli altri oggetti secondo la capacità, e dispositione più nobile, e più eminente, che da tale specie riceuono. E di quì così fatti appetiti diuengono in noi di ragione, e di virtù capaci contra la conditione, che ne gli altri animali ritengono. E perche habbiam detto, che le medesime potenze possono nella specie humana mirare, come ad oggetti loro, la Gloria, l'Honore, e la Vittoria; ciò nondimeno è dà essere procacciato in diuerse maniere; percioche doue l'irascibile conseguisce il fine suo risentendosi, e contra chi gli porge molestia combattendo, il concupiscibile all'incontro co'mezi piaceuoli alla propria natura corrispondenti honesti, ò dishonesti, che siano, procura la Vittoria. E di quì vengono i contrasti di Bellezza, di Continenza, di Temperanza, e de'suoi contrari, come nelle conuersationi de' Virtuosi, e de'vitiosi si vede; e perciò nella maniera, che già s'è accennato, sono stati da Aristotile riposti i giuochi, & il vincere fra le cose dilétteuoli. Onde dall'autorità della Rettorica si può confermare quello, che s'è discorso, hauendo mostrato, che delle concupiscenze alcune sono senza ragione, & alcune con ragione; talche riducendo alle prime tutte le cose corporee, mostra, che siano communi à tutti gli animali perfetti, e le seconde dicendo, che nascono dall'esser persuasi, e sono con ragione, manifesta, che sono proprie dell'huomo. E se riguarderemo le parole di Simplicio nel testo

vente-

ventesimo ottauo del secondo dell' Anima, potremo ageuolmente confermare con l'autorità sua il medesimo., contrario à quello, che da altri è stato allegato.. Percioche questo Autore interpretando Aristotile, dice, che hauendo egli detto, quale appetito è conseguente à tutti quegli, ne' quali è senso, ch'è la concupiscenza, e che questa non è la concupiscenza del bene, come la volontà, nè della Vittoria, dell' Honore, e della Vendetta, come l'Ira; mà ch' è cupidità del giocondo secondo il senso; hauendoui anche aggiunta la causa, ci manifesta da tali parole, che Aristotile parla della Concupiscenza contradistinta dall'Ira, e dalla Volontà; e ne tratta sotto quella ragione, secondo la quale è commune anche all'Ostriche, à i Vermi, & à gli animali imperfetti; E non niega perciò, che la cupidità dell' Honore, e della Vittoria nell' huomo non si riducano à questa sorte d'appetito concupiscibile, auuenga che possano appartenere ancora all'irascibile congiunte col fine di vendetta, e di soprastar altrui. Talche sotto ragione di giocondo saranno del concupiscibile, e sotto ragione d'alterezza, e di soprastare conuerranno all' irascibile, e sotto ragione di buono s'attribuiranno alla volontà. La onde non vien negato, che la Vittoria, e l'Honore non siano anche della concupiscibile; mà si niega, che siano sotto le ragioni, le quali conuengono all' irascibile; E però Alessandro nel primo dell' Anima dice assolutamente, che l'appetito del giocondo è concupiscenza, quello di vendicarsi di coloro, che disprezzano, è dell'Ira; E l'appetito di bene con giudicio, e con-

siglio

ſiglio è volontà. E perciò quando da Platone, da Galeno, e da altri è detto, che l'iraſcibile riguarda la Gloria, la Vittoria, e ſimiglianti coſe; non s'intende aſſolutamente di tutto l'iraſcibile, mà di quel, che è proprio della ſpecie humana; e quando del concupiſcibile dicono, che mira ſolamente il piacer corporeo, intendono dell'appetito commune à tutti gli animali, che non è proprio dell'huomo. La onde benche all'vno, & all'altro appetito applicato all'huomo ſia commune la Gloria, l'Honore, e la Vittoria: nondimeno perche propriamente pare, che la Vittoria conuenga à chi rimane ſuperiore in alcuna battaglia contra oggetto moleſto: di quì all'iraſcibile ſono più propriamente attribuiti tali oggetti, che al concupiſcibile: auuenga che la ſteſſa potenza (come s'è accennato) oltra il riguardare di diſcacciar il moleſto, come coſa gioconda, ne ageuola l'acquiſto anche del piaceuole, porgendo vigore da conſeguire il nutrimento, che dalla preda de gli altri animali facciamo. E perciò all'oppoſitione, che'l moleſto, non hauendo ragione di bene, non può formar propria ragione d'appetito, ſi riſponde, che in due modi ſecondo i due diuerſi riſpetti della ſalute dell'animale tale oggetto può eſſer conſiderato, l'vno per vnirlo à ſe, come ſimile, & amico, l'altro per ribatterlo, come contrario, e nemico; per vnirlo non può eſſer conſiderato, perche eſſendo diſtruttiuo, e d'impedimento, non è in coſi fatto modo bene; mà nell'altro, ch'è per ribatterlo per la propria ſalute, hà ragione di bene; onde diciamo; che'l difficile non è poſto aſſolutamente

per

per oggetto dell'irascibile, mà il bene sotto ragione di difficile, cioè che da impedimento è vietato, ò da forza ritenuto: & il medesimo s'afferma del molesto, e della cosa, che offende. La onde il fine principale dell' irascibile, & il bene suo è la salute, e conuersatione dell'animale: e per cagione d'essa cerca immediatamente di sostener la violenza di ribatterla, ò ricompensarla contra chi hà procacciato, ò procaccia d'opprimerla, ò trauagliarla. E come non è sconueneuole, anzi è necessario, che i Soldati nella Republica habbiano per loro oggetto, hora il sostener la furia de Nemici, hor il ribatterla, & hora dell'ingiurie loro vendicarsi: così la potenza irascibile nell'animale corrispondendo secondo Platone à i Soldati nella Città, ritiene diceuolmente per oggetto (come detto habbiamo) il molesto, & il nociuo per sostenerlo, ò discacciarlo; E con tutto che non sia di sua natura piaceuole: non siegue però, che l'appetito irascibile non li sia dirizzato. E quando à tale oggetto gli animali non hauessero corrispondente appetito, e la conueniente potenza per opporsi, sarebbe stato mal proueduto alla salute loro dalla Natura; posciache da ogni ben'ordinario impedimento, e danno, che graue noia rimanendo soppresi, sarebbono rouinati. E queste ragioni dall'autorità d'Aristotile sono confermate, dicendo egli nel primo della Rettorica, che la fuga del male, ò di cosa, che paia male, si pone in luogo di bene: e medesimamente fra le cose diletteuoli è riposta la fuga delle moleste, e di quelle, che moleste ci sembrano. Vero è, che'l combattere essendo

do cosa difficile, fa che l'irascibile trauaglia bene intorno à tali cose, come conditioni dell'oggetto suo, mà non già ch'essi siano primieramente oggetti suoi per esser conseguenti ad esso.

Quali Virtù à quali appetiti si riducano.
Cap. XIII.

E Dunque manifesto, che l'appetito concupiscibile, e l'irascibile possono hauer alcune volte l'Honore, la Gloria, le Ricchezze, e la Vittoria per oggetto, & alle volte nò, e come, e perche; & insieme è chiaro, quali sono gli oggetti proprij dell' vno, e dell'altro, e le differenze loro; da che possiamo raccogliere per conseguenza i proprij piaceri, e dolori d'essi. Percioche l'istesso oggetto apporta insieme piaceri, e dolori all'vno, & all'altro appetito, mà per diuersi rispetti: il concupiscibile sente piacere della cosa gioconda, mentre gli è presente, e mentre l'ottiene, e dolore quando gli è lontana, ouero n'è priuo. Mà l'irascibile proua dolore dalla forza estrinseca, che tal bene impedisce, mentre non può sostenerla, e ributtarla, ò vendicarsi; e sente piacere nella battaglia, quando in contrario spera di resisterle, ò superarla: e vinta, che l'hà, gode della Vittoria per la conseruatione, ouero acquisto ottenuto del bene, per cui hà trauagliato. Talche la difficoltà dell'irascibile nasce dall' oggetto come repugnante, e quella del concupiscibile dalla grandissima inclinatione della potenza all'oggetto piaceuole, & insieme

ſieme dalla dolce inſinuatione, & adeſcamento dell'oggetto verſo la potenza. Onde tali difficoltà ſono di ſorti diuerſe, & equiuoche, e parimente il dolore, & il piacere dell'vno, e dell'altro appetito conuengono nel genere, mà ſono di ſpecie differenti. Conuengono nel genere, percioche gli vni, e gli altri piaceri vengono dalle operationi ſecondo la natura impedite, & i loro dolori ſono paſſioni per l'impedimento delle operationi naturali: mà ſono diuerſi, e differenti di ſpecie, poiche il piacer del concupiſcibile naſce dalla preſenza dell'oggetto, ò dall'hauerlo vnito à ſe, e dal goderlo, & il ſuo dolore dall'eſſergli lontano, ò eſſerne priuo: e non è dell'iſteſſa ſorte con quello dell'iraſcibile, come pare, che altri habbiano inteſo, attribuendo il moleſto aſſolutamente ad eſſo. Ma il dolor dell'iraſcibile procede dal prouar la violenza della coſa nociua, che gli fà contraſto (come s'è detto) & il piacere vien dalla ſperanza del fine, e dalla Vittoria, come da Ariſtotile nel ſecondo della Rettorica è affermato. Di modo che mentre l'iraſcibile ſi vendica del moleſto, ritiene lo ſteſſo riguardo verſo il proprio oggetto, che fà il concupiſcibile verſo il diletteuole, mentre lo gode. Laonde venendo tali piaceri da operationi differenti di ſpecie, conuiene, che eſſi ancora ſiano di ſpecie diuerſi. E di quì ſi vede non eſſer più difficile l'oggetto della cupidità di quello dell'ira, nè ciò fù detto da Ariſtotile (come altri preſuppongono) mà ben diſſe eſſer più malageuole contraſtar con la cupidità, che con l'Ira, cioè contener la cupidità ne i termini della ragione, come quella, ch' eſſendoci

più necessaria, del continuo ci accompagna, e stimola. E che l'oggetto della cupidità non sia difficile, da molti luoghi oltra gli allegati si può comprendere, e particolarmente dal capitolo sesto del settimo dell'Ethica, dicendo quiui Aristotile, che l'Ira opra con dolore, e la cupidità con piacere; cosa, che non sarebbe; se l'oggetto della cupidità fosse difficile, non che più difficile di quello dell'Ira; oltre di ciò essendo egli cagione, che la cupidità intorno ad esso trauagli con piacere, si mostra diletteuole, e facile, anzi che difficile, e noiosa; come dal medesimo Aristotile è similmente scritto nel secondo dell'Anima nel luogo poco prima da noi allegato, affermando, che la concupiscenza è appetito del giocondo. Per la qual cosa se le Virtù debbono risedere, come in loro soggetto, e materia, in quegli appetiti, i piaceri, & i dolori de'quali cercano di moderare; è manifesto, ch'essendo, come s'è discorso, in vn certo modo communi gli stessi piaceri, e dolori all'vno, & all'altro appetito, le Virtù Morali hauranno per commune materia scambieuolmente l'vno, e l'altro. Mà perche i piaceri, e i dolori, ne'quali dicemmo, che così fatti appetiti communicauano, sono del genere, & vniuersali, e i piaceri, da quali ciascuna Virtù si deue considerare, sono i propri, intorno à quali si raggirano; diciamo, che tutte le Virtù, le quali immediatamente trauagliano intorno à gli oggetti piaceuoli per la nostra conseruatione, appartengono all'appetito concupiscibile; e quelle all'irascibile, che immediatamente s'affaticano intorno à gli oggetti nociui per discacciarli, e vincerli,

cerli, ò sostenerli. Poiche i particolari piaceri, e dolori, intorno à quali tali Virtù s'impiegano, conuengono à così fatti appetiti. E perche la Magnanimità s'estende, (come si vedrà) à gli atti di tutte le Virtù; è chiaro, ch'ella non può assolutamente esser ridotta all'irascibile, ne al concupiscibile; mà hora all'vno, & hora all'altro, conforme alle attioni delle Virtù, che da essa sono esercitate. E nel medesimo modo se la Giustitia è habito dell'irascibile, e del concupiscibile (come dall'Interprete Greco è scritto sopra il capitolo duodecimo del sesto dell'Ethica) ella non ad vn solo appetito, mà ad amendue si dourà assegnare. Di modo che le Virtù, che nel concupiscibile hauranno luogo, s'occuperãno principalmente intorno all'abbracciare i piaceri delle cose alla vita nostra in qualunque modo necessarie, e conferuoli, e secondariamente intorno al dolore; e quelle dell'Irascibile principalmente s'affaticheranno intorno à gl'impedimenti, & al ribattere gli oggetti molesti, che ne soprastanno, e secondariamente intorno al piacere. E conciosiache'l contrasto, e la battaglia, la qual nasce di necessità dall'irascibile contra la cosa molesta, habbia per fine, (come s'è veduto) lo scacciarla da se; di quì viene, che possiamo dire per conseguente, ch'egli considerato in noi riguarda la Potenza, la Vittoria, e la Gloria, onde ragioneuolmente è anche chiamato da Platone ambitioso, e contentioso; e vediamo insieme, che la Potenza, l'Honore, e la Magnanimità non sono suoi oggetti immediati, mà conseguenti alla sua operatione, &

al suo fine. E dunque chiaro, che i medesimi oggetti per rispetti diuersi possono essere da diuerse Virtù considerati, e le medesime Virtù à diuersi appetiti, come à soggetti, possono esser ridotti; onde si può conoscere, come l'Amore hora appartenga all'vno appetito, & hora all'altro. Percioche l'Amore, e la cosa amabile, come gioconda, e che non viene impedita, ne vietata, è del concupiscibile; mà come gioconda, che sia tolta, ò impedita, appartiene all'irascibile. Possiamo similmente dire, che l'odio, e la cosa odiosa opposta all'amabile, come assolutamente molesta, appartiene alla medesima concupiscibile in quanto l'abborrisce, e fugge come dissimile; mà considerata non solo come molesta, e dissimile, mà come impeditiua, e distruttrice dell'esser nostro, appartiene all'irascibile come à quella, che al combattere contra di lei, & al ributtarla è destinata. E quindi vien parimente chiaro, che l'appetito concupiscibile trauagliando immediatamente intorno al suo fine, che è la nostra conseruatione, con abbracciar le cose gioueuoli ad essa, e l'irascibile mediante il rimouimento dell'oggetto noioso, che quello è più necessario di questo. E massimamente, che dalle cose alla vita nostra contrarie possiamo in quanto à noi scostarci, e la presenza loro non si ricerca al nostro mantenimento, e standoci elle lontane senza l'opra della facoltà irascibile si potrebbe viuere; doue senza la concupiscibile in niuna maniera non potremmo conseruarci; e così veggiamo in tutti gli animali la concupiscibile, mà l'irascibile nò, essendone molti priui, come s'è già

diui-

diuisato. Per la qual cosa possiamo dire, che la Ragione in noi è à guisa del Rè nella Città; dal cui volere tutte le cose della Republica dipendono, e l'appetito Concupiscibile come il Tesoriere, che gli somministra il viuere, e l'Irascibile come il Capitano destinato alla guardia de' beni, che dall'altro appetito sono somministrati al Signore. Talche l'Irascibile è dato per aiuto del Concupiscibile, come dice Platone. E tale aiuto non si può per auuentura chiamare veramente Regio, poiche di sua natura non hà quella cognitione, che presuppone l'aiuto Regio; e s'oprà alle volte con ragione; è quando alla Ragione vbbidisce; nel qual caso è come il Cieco, che applicandosi alla mano della guida, e seguendola, peruiene al luogo disegnato, mà non per se stesso, se non quanto hà prestato il consentimento, à chi ve l'ha guidato; e se combatte spesso, come da Platone vien affermato, per la Ragione contra l'altro appetito; lo fà perche vbbidisce alla stessa ragione. Mà l'Anima hà superiorità sopra il corpo, come il Signore sopra il seruo, e la Mente sopra l'appetito ritiene podestà come Ciuile, e Regia nella maniera, ch' Aristotile scriue nel capitolo terzo del primo della Politica, e nel capitolo sesto, e nell'vltimo del quinto dell' Ethica. Hà, secondo Aristotile, l'anima superiorità sopra il corpo, come il Signore sopra il seruo; poiche gli comanda non per beneficio d'esso, mà per vtile di se stessa: & dirizzando tutte le operationi corporee al seruigio di se medesima, tanto è sollecita del corpo, quanto può esserle di giouamento per le proprie operationi. Ritiene poi, se-

condo

condo il medesimo Aristotile, la Mente sopra l'appetito potestà Ciuile, conciosiache gli comandi non meno per beneficio d'esso, che di se stessa, come ricercano i retti gouerni Ciuili, che consistono in egualità secondo la dignità, e la debita proportione; Mà perche la Mente è di gran lunga superiore allo stesso appetito, di quì ella hà ben riguardo al beneficio d'esso, come i legitimi gouerni fanno de i sudditi loro: mà insieme per esser di maggior eccellenza di quello, tien cura di lui, e gli comanda, non come eguale assolutamente ad eguale, mà come Rè à suddito suo. E ritornando dico, che contutto che l'irascibile soccorra al concupiscibile, nondimeno non è più imperfetto di lui, nè ad esso è dirizzato; mà si sospinge al soccorso del concupiscibile, come il forte per souuenire al debole, e come la potenza maggiore per difendere la minore: nè meno si muoue principalmente per lo concupiscibile, mà per propria perfettione per essergli il concupiscibile dirizzato. Anzi possiamo dire, che l'irascibile per l'intiera conseruatione dell'animale si muoua, à cui è congiunta quella del concupiscibile, onde si può affermare ancora, che gli appetiti siano, come accorti ministri insieme confederati per la salute commune dell'animale, e per conseguéte di tutte le sue parti, e così per la particolare l'vno dell'altro. E conciosia che'l concupiscibile sia prima dalla Natura generato dell'irascibile; e le potenze, che precedono all'altre nella generatione, siano come materia di quelle, che seguono: si deue conchiudere, che l'appetito irascibile in paragone del concupiscibile è come

forma

forma in rispetto della materia, e perciò rimanga più di esso perfetto, & eccellente. E benche Galeno nel libretto de costumi dell'animo, che seguono il temperamento del corpo voglia, che la potenza ragioneuole appetisca solamente la Virtù, la Scienza, la disciplina, e tutte le cose honeste, e l'Irascibile, la Libertà, la Vittoria, l'Impero, la Gloria, e l'Honore, e la concupiscibile solamente le cose Veneree, & il nutrimento; e dica insieme, che questa non può desiderar l'honesto, nè scambieuolmente la ragioneuole può desiderare le cose Veneree, nè la Vittoria, ne gli oggetti in somma dell'altre due potenze; à mio giudicio il suo parere assolutamente inteso verrebbe ad essere ad Aristotile, & alla verità contrario. Percioche ammettendo (com'è ragioneuole) à Galeno, che l'irascibile, & il concupiscibile siano per essenza irragioneuoli, e l'vno in quanto tale habbia per oggetto le cose diletteuoli appropriate al tatto per quanto serue al nutrimento, & alla generatione, e l'altro riguardi le cose moleste per rimouerle da noi (come s'è gia detto) e di natura loro non possono hauer per fine l'honesto; tuttauia non si toglie, che non siano ragioneuoli per participatione, vbbidendo alla parte ragioneuole; come s'è fatto chiaro. In quella guisa (dico) participano di ragione, che fà il Cauallo dell'arte del Caualcare, combattendo contra il nemico, e facendo ogni suo potere per la Vittoria, non perche di sua Natura egli conosca, e faccia tal' operatione; mà perche vbbidisce al Caualiere, e fà quello, che gli comanda. La onde non è sconueneuole, che l'vno, e

l'altro

l'altro appetito, in quanto vbbidiscono alla potenza ragioneuole, possano appetere gli oggetti honesti, à i quali sono da essa dirizzati; anzi è necessario, che lo facciano; se in essi hà da cadere la Virtù Morale, come s'è discorso. Appresso benche l'Intelletto riguardi principalmente la Scienza, le discipline, e l'honesto; non siegue insieme, che non consideri gli oggetti dell'vno, e dell'altro appetito. E veramente, se l'honesto s'ottiene per la retta elettione, e questa viene dall'appetito de gli oggetti honesti regolato dall'Intelletto, mentre esso appetito vuole, ò disuuole quello, che gli è prescritto dalla retta ragione; di necessità conuerrà, che l'Intelletto habbia riguardo, e corrispondenza con gli appetiti sensitiui, e questi con esso; altrimenti se ciascuna potenza stasse solamente intorno al proprio oggetto, non si scorgerebbe in esse corrispondenza alcuna, nè si trouerebbe perciò la buona elettione; e mancherebbono le Virtù Morali. Mà come possiamo poi dire secondo Galeno, che l'appetito irascibile riguardi propriamente la Vittoria, l'Honore, e gli oggetti honesti, se non gli è concesso mirar l'honesto (com'egli hà detto) per esser dalla facoltà superiore? E se vogliamo concedergli, che miri la Vittoria, la Gloria, e l'Honore: è ben chiaro, che lo fà per conseguente, e non principalmente, nè come suo formale oggetto, nella maniera, che habbiamo diuisato.

Del

Del ritrouar' il mezo in ciascuna Virtù. Cap. XIV.

HAuendo veduto, che cosa è la Virtù vniuersale de'costumi, come s'acquisti, d'onde si producano le altre Virtù particolari, quante siano, e quale sia la propria materia di ciascuna, e come si riducano à gli appetiti; hora perch'elle sono mediocrità, & è necessario ritrouar il mezo in ciascuna materia, e cio è malageuole, poiche tutti gli estremi non sono della medesima maniera lontani, e contrarj à tutte le Virtù particolari, onde con lo stare egualmente discosto da essi si possa rimanere nel mezo, & acquistar l'habito virtuoso; discorreremo in vniuersale, à che possa hauer riguardo, per ritrouare il mezo d'acquistare ciascuna Virtù. E conciosiache nel cercar ciò conuenga conoscere, qual'estremo sia più lontano, per poterlo maggiormente fuggire; di ciò ragioneremo prima. Perche dunque le Virtù sono mediocrità in quanto à noi frà due estremi, che sono Vitij, li quali si trouano alle Virtù contrarj, come il male al bene, e l'vno può essere peggiore dell'altro, e perciò naturalmente più alla Virtù nemico, come alla liberalità veggiamo l'Auaritia più contraria della Prodigalità, & alla Fortezza la Timidità più dell'Audacia, per esser estremi peggiori, e perche gli huomini nascono diuersamente disposti, e secondo le varie dispositioni piegano più ad vn vitio, che ad vn'altro; e può accadere, che'l vitio men cattiuo sia alle volte più conforme alla persona, dell' altro,

che alla Virtù è più nemico; di qui è, che in cercare qual'estremo sia in ciascuna materia più alla Virtù contrario, s'hanno da riguardar due cose; vna è la materia & il soggetto, intorno al quale si tratta, mirando qual Vitio è più contrario secondo la natura della cosa alla Virtù proposta; l'altra è considerare la propria dispositione, & à qual'estremo, e Vitio la persona si truoui maggiormente inclinata. Il Vitio per natura più contrario alla Virtù è (come s'è detto) in ogni genere il peggiore, e ricerca maggior difficoltà, e fatica per esser superato. E perciò la Virtù trauaglia primieramente intorno ad esso; percioche, come l'arte ancor'ella s'affatica sempre intorno al più difficile, & è intenta per riformar le nostre imperfettioni, e principalmente le principali, e le maggiori; Et il vitio, à cui la persona è più inclinata, è quello, secondo il quale operando sente piacere, & non oprando proua dolore. Conciosiache il piacere sia conseguente alle operationi naturali, & il dolore sia loro contrario. Se l'huomo dunque è indifferente, e non inclina più all'vn'estremo, che all'altro; & è disposto à peccare egualmente in amendue, & ad astenersi insieme da essi nella medesima maniera, deue guardarsi principalmente dal Vitio per natura più contrario alla Virtù. E quando la dispositione particolare pieghi al Vitio men contrario alla Virtù, si hà da allontanare principalmente da quello, come da naturale, e particolar nemico, & impedimento alla sua perfettione. Et in quella guisa, che l'accorto Nocchiero, nel solcare il mare, procura di scostarsi da gli scogli, mà in modo,

do, che per assicurarsene non vada à rompere nel lito; così l'huomo deue torcersi tanto nella contraria parte di quella, à che è inclinato, che senza cadere nell'estremo, e nel Vitio opposto, si possa ridurre ageuolmente al mezo; come vediamo secondo Aristotile accadere ne' legni torti, che tirati con destrezza, senza romperli, dalla parte contraria alla tortuosità loro con molta ageuolezza si vengono ad accomodare; & à rimanere diritti. E perche tal precetto (benche d'Aristotile) è ripreso da Plutarco nell'opuscolo della differéza dall'adulatore all'amico parendogli al tutto irragioneuole, quasi che per rimedio d'vn Vitio sia proposto l'appigliarsi ad vn'altro, e per fuggire la vitiosa Vergogna, si debba passare nella Sfacciataggine, e per liberarsi dalla Timidità, conuenga diuenir feroce, e bestiale; è conueneuole, che ci sforziamo di leuare tali obiettioni, per non lasciare indifesa l'opinione d'Aristotile, che d'ordinario suole auanzar tutte l'altre, e non vien fondata à caso, mà con grandissime, e saldissime ragioni. Dico dunque Aristotile non voler intendere, che per fuggir la Prodigalità, s'abbracci l'Auaritia, nè che per liberarsi da vn Vitio, l'huomo si dia in potere d'vn'altro; perche di così fatta maniera acquistando l'habito contrario, non si ridurrebbe al mezo, com'egli propone, & non s'imiterebbono i legni torti nella guisa, ch'esso dice, perche doue si piegaua da vna parte, si piegherebbe dall'altra. Significa dunque Aristotile con esempio così fatto, che'l Prodigo operi con atti dell'altro estremo contrari alla Prodigalità, mà in modo, che non ac-

quiſti l'habito dell'Auaritia, e ſiano baſtanti per diſuſare la perſona dalla naturale inclinatione, & condurla al mezo. E tali atti, non venendo dall'habito, non ſono aſſolutamente cattiui, & eſſendo fatti per diſporci al mezo, e per l'honeſto, ſono per accidente buoni, e non ſono vitioſi. E ſi come veggiamo, che le indiſpoſitioni cagionate dalla repletione vengono medicate con la dieta, e quelle, che ſono procedute dal digiuno, ſi ſanano con la repletione, e benche la dieta, & il ſouerchio cibo ſiano naturalmente contrari alla ſanità, nondimeno in tali caſi ſono opportuni rimedj facendo riacquiſtar la ſanità, e ſi frequentano per cagione d'eſſa, finche gli humori dell'infermo ſono ridotti à temperamento, & è riſanato, non compartendo, che gli eſercitj, e ſe ne ſerua in modo, che paſſi in malatia contraria à quella, per cui eſſi rimedj vengono applicati: Coſi dico auuiene nella infermità dell'Animo, che l'inclinatione ad vn'eſtremo ſi leua con gli atti de gli altri, continuandoli à fine honeſto tanto, che ne ageuolino il mezo; ſenza indurne ad habito vitioſo. Laonde Ariſtotile preſuppone, che ſi facciano atti contrarj à quelli, ne' quali ſogliamo ordinariamente cadere, come dire donar di più, mentre ſi pecca in auaritia; mà tali atti non intende, che debbono eſſere contrarj alla Virtù in quanto alla forma in dare à fine cattiuo, mà preſuppone, che s'eſercitino ſempre con fine honeſto, e che formalmente ſiano buoni, auuenga che materialmente (per dir coſi) non ſiano compiti. Da che ſuccede poi, che l'huomo non ſi partendo dal fine Virtuoſo, non

può

può diuentare cattiuo, & dirizzando à fine honesto l'atto imperfetto di così fatta sorte; lo fa buono per accidente, e continuando in esso, quanto basta per leuarsi dall'altro estremo, si dispone al mezo, e diuiene in ogni parte Virtuoso, e compito. Come colui, che tanto si serue della Dieta, quanto gli è basteuole per correggere il souerchio riempimento, e per ritornare alla sanità. Si può dunque ritrouare il mezo in ciascuna Virtù, hauendo l'occhio à quello, ch'è più contrario assolutamente in ciascun genere ad essa Virtù, & alla nostra inclinatione. E se la voluttà, e i piaceri sensuali sono quelli, à i quali siamo per natura communemente inclinati; da essi tutti gli huomini si douranno vniuersalmente astenere, e ciascuno particolare da quel particolar piacere, à cui contra la Virtù si sentirà disposto. E questo basti intorno al ritrouare il mezo ad essa Virtù.

Per quali segni l'huomo si può certificare d'hauere acquistata la Virtu. Cap. XV.

HOra dobbiamo ragioneuolmente riguardare, per quali segni l'huomo si possa certificare di hauere acquistata la Virtù, à fine che conoscendo di possederla, habbia da conseruarla oprando conforme ad essa, ouero vedendo di non hauerla ottenuta, sappia di douere affaticarsi per conseguirla. E perche habbiamo conchiuso, che la Virtù s'acquista con le nostre operationi, porge occasione prima di dubitare il considerare, se l'huomo ha da venir giusto, e virtuoso col far cose giuste,

giuste, e virtuose; egli sarà giusto, e virtuoso prima, che habbia acquistato l'habito della Virtù, e della Giustitia; ouero non potrà mai ottenerla. Percioche, se chi fa opere virtuose, e giuste, è giusto, e virtuoso, & hà l'habito della Virtù: colui, il quale non hà tal'habito, mentre opera cose giuste, e virtuose per ottenerlo, n'è possessore, e così l'ottiene prima, che l'habbia acquistato. E se diremo, che'l fare opere virtuose non faccia l'huomo virtuoso, non sarà vero, che per le operationi buone s'acquistino gli habiti buoni, e virtuosi, come ci siamo sforzati di prouare; e l'habito della Virtù non si potrà mai acquistare. Poiche se le attioni simili non sono atte à ciò fare; molto meno lo faranno le dissimili; e questo sarà insieme contrario à quello, che veggiamo in tutte le facoltà, & arti. Percioche chi fà bene la Casa, e buono Edificatore, chi bella pittura è buon Pittore, & chi suona bene, è buon Sonatore; e finalmente chi fa operationi buone in ciascun' arte, e possessore d'essa. Mà veniamo à sciogliere questa dubitatione; perche quindi si scopriranno insieme i segni, per li quali potremo conoscere, se haueremo acquistato la Virtù, come habbiamo proposto di cercare. E cosa adunque differente dal fare opera virtuosa al farla virtuosamente; percioche l'opera virtuosa non presuppone di necessità l'habito della Virtù nell'operante, mà vuole esser fatta virtuosamente, cioè secondo, che ricerca la Virtù. Conciosiache si come si può sonar bene à caso, e non con le regole, e secondo l'habito della Musica; così può auuenire, che la persona faccia

opera

opera virtuosa à caso, ò per altra cagione, che per l'habito della Virtù. Per la qual cosa non siegue, che l'opera virtuosa di necessità presupponga sempre l'habito della Virtù, e che l'huomo oprando cose virtuose per ottenerlo, si possa dire, che lo possieda innanzi, che l'habbia acquistato. Laonde non è assolutamente giusto, ne virtuoso l'huomo, che opera cose giuste, e virtuose, mà chi le fa giustamente, e virtuosamente. Percioche non auuiene nelle Virtù il medesimo, che nell'arti, che l'essenza, & perfettione del virtuoso stia semplicemente nell' operatione estrinseca, come si comprende nella statua, e nella pittura l'eccellenza, e l'arte dello Scultore, e del Pittore; poiche quiui mentre, che la pittura, e la statua habbiano le conueneuoli proportioni (cose tutte manifeste al senso) sono stimate secondo l'arte, & i loro artefici vengono giudicati eccellenti, e possessori d'habito così fatto. Mà nelle Virtù non solo si richiede, che l'opera da noi veduta sia virtuosa, mà che l'agente l'habbia fatta virtuosamente, cioè con dispositione, e princìpj interni, che le corrispondono. In maniera, che nelle arti argomentiamo dall'operà l'eccellenza de gli artefici, e l'habito d'essi, mà nelle Virtù, non dall'opere, mà da i princìpj intrinseci, e dall'animo dell'agente giudichiamo, s'egli è virtuoso, e se l'opera è fatta rettamente, E per cagione di ciò è necessario, che l'agente, volendo operar virtuosamente, conosca la sua attione innanzi, che la faccia, e non solo la conosca, mà l'elegga per se stessa, cioè per l'honesto, & insieme con intentione ferma, & immobile d'operare

sempre

sempre nella medesima maniera ogni volta, che se gli presentarà occasione, e finalmente prenda grandissimo piacere in farla. E così fatte conditioni dal conoscere in fuori, e non oprare à caso, non si ricercano nelle arti. Percioche al Pittore, accioche la pittura sia secondo l'arte, non è di mestiere farla per l'honesto, nè con animo immutabile di douer sempre dipingere nella medesima maniera, nè perche proui piacere nel suo oprare. Mà nella Virtù il conoscere, & il possedere le cause delle attioni è pòco, ò nulla; mà il fine, e le altre conditioni raccontate importano il tutto. Concludiamo dunque, che l'attioni, per acquistare l'habito della Virtù, sono virtuose, mà non fatte virtuosamente, e quelle, che doppo hauerlo acquistato vengono prodotte da noi, sono virtuose, e fatte vittuosamente. E quindi si veggono insieme i segni, per li quali la persona può certificarsi d'hauer acquistata la Virtù. Percioche se le conditioni, che habbiamo detto ricercarsi nelle operationi de gli habiti virtuosi, si ritrouano sempre in essi, e sono inseparabili da loro; le stesse conditioni saranno i veri segni da comprendere, che haueremo ottenuta la Virtù. E così qual hora l'attione, quantunque buona, non fosse conosciuta dall'agente, ò fosse conosciuta, mà non fosse volontaria; sarebbe certo virtuosa considerata in se stessa, mà riguardando all'agente non sarebbe fatta secondo la Virtù, producendo ella le sue attioni conoscendole, e volontariamente, & hauendole in suo potere. E fosse nata da affetto, e non da elettione; non sarebbe similmente secondo l'habito virtuoso, hauendo mostra-

to,

to, che la Virtù è habito operante con elettione. E se l'elettione non fosse per la bontà della stessa cosa, e per l'honesto; non sarebbe anche virtuosamente fatta; percioche mancherebbe del proprio fine. E se non fosse parimente fatta con intentione ferma, & immutabile d'oprar sempre nel medesimo modo; sarebbe alla Virtù contraria; hauendo noi veduto, ch'ella è habito, il quale dispone il suo possessore à non oprar mai contra la Ragione, e quando non venisse accompagnata da piaceri, darebbe inditio, che l'habito non sarebbe stabile, solendo le operationi de gli habiti confermati (essendo come nostre qualità naturali) esser congiunte col diletto. Et auuenga che gli atti della Fortezza siano spesso ripieni di dolore, ciò nasce per accidente; percioche in quanto sono virtuosi, contengono piacere grandissimo; mà accadendo, che alle volte in farli, si riceuano ferite & altri mali, apportano dolore per accidente. Laonde possono ben'essere dolorosi al corpo, mà all'animo non mai; anzi bene spesso quanto maggiori sono i dolori del corpo per bellissimo, & honestissimo fine, il Virtuoso ne gode maggiormente, per rilucer quì marauigliosa, e con più splendore la Virtù sua. E non solo i raccontati effetti saranno segni da conoscere, se l'huomo haurà acquistata la Virtù, mà quelli ancora, che ad essi sono conseguenti. E così all'attione honesta essendo alle volte congiunto l'applauso popolare, & alle volte essendole contrario; frà li segni di hauere ottenuta la Virtù sarà il nõ si muouere ad atto honesto per la gloria de'volgari, nè ritirarsene per lo bia-

ſimo loro; ſimilmente all'eſſere ſaldo, e coſtante nell' oprare virtuoſo, eſſendo conſeguente; come dicono gli Aſtrologi delle ſtelle fiſſe, il non retrogradare, ſegno ſarà inſieme della Virtù acquiſtata il non farle mai coſa contraria, nè ritirarſi dalle honeſte attioni. Nella medeſima maniera per eſſer l'operatione virtuoſa accompagnata ſempre da piaceri, l'huomo, qual' amante della Virtù, ſe prouerà diletto della preſenza di lei (per dir coſi) & inſieme dolore dell'aſſenza ſua, e di non poterla attualmente eſercitare, e godere; dimoſtrerà d'eſſerne veramente infiammato, e d'hauerla ottenuta. Di più com'e chiaro inditio d'amante diſcreto, e vero l'appagarſi della preſenza della ſola amata, e non ricercare coſa alcuna fuor di lei; coſi la perſona nel ſolo honeſto acquetandoſi, ne per altri fini eſtrinſeci mouendoſi; darà ſegno d'amar ſopra ogn'altro oggetto la Virtù, d'eſſerne impreſſo. E conciofia che il poſſeſſore d'vn'habito ſia vago delle lodi, che ad eſſo vengono date, e s'attriſti de gli habiti contrarj; qual hora la perſona aggradirà i ragionamenti, e le lodi delle Virtù, e abborrirà quelli de i vitj, dimoſtrerà ſimilmente d'hauer l'animo di bontà, e di Virtù formato. E tali ſegni, & altri ſimiglianti manifeſteranno più, e meno l'habito virtuoſo, quanto verranno più proſſimamente prodotti da eſſo, & dipenderanno dalla forma ſua. E come per coſi fatti inditj ſi ſcoprirà l'habito della Virtù; coſi per li contrarj ſi comprenderà, che da eſſa l'huomo ſarà lontano. E tanto baſti de i ſegni d'eſſa Virtù.

Fine del Secondo Libro.

DELLE

DELLE MORALI DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO TERZO.

Della Liberalità. *Cap.* I.

ABBIAMO fin quì veduto, d'onde ſi genera la Virtù in vniuerſale, che coſa è, e che la Virtù, e'l Vitio ſono in noſtro potere, e vengono prodotti dalle noſtre attioni; & habbiamo moſtrato inſieme i principj loro, lo ſpontaneo, e non ſpontaneo, & il volontario, e dichiarato, che coſa è l'elettione, la conſultatione, e l'oggetto della volontà. E di più habbiamo dimoſtrato, onde naſcono le Virtù particolari, e conſiderati i loro particolari ſoggetti, e materie, intorno alle quali ſi affaticano, e com'elle ſi riducono à gli appetiti, e quali à

quali; e finalmente s'è veduto, come in ciascuna materia si può conseguire il mezo, e la Virtù, e da quai segni si può comprendere d'hauerla acquistata. Douendo noi dunque trattare delle Virtù particolari, & hauendo detto, che parte di loro si manifestano molto più ne gli affetti, che nelle attioni, & alcune altre vie più nell'attioni, che ne gli affetti, & auuenga che gli affetti, e le attioni scambieuolmente si corrispondano: nondimeno perche gli affetti sono per natura prima delle attioni, come le cause prima de i loro effetti; parleremo primieramente della Temperanza, della Fortezza, e della Mansuetudine, come di quelle, che molto più ne gli affetti, che nelle attioni si veggono; & innanzi à tutte tratteremo della Temperanza, e della Fortezza. Perche faticando noi primieramente in abbracciar le cose giouevoli, e gioconde per la nostra conseruatione, & in ribattere le dannose, e moleste; tali atti appartengono alla Temperanza, & alla Fortezza. E conciosiache naturalmente si ricerchino le cose piaceuoli innanzi all'altre, come prima necessarie al nostro mantenimento, & elle vengono abbracciate dalla potenza concupiscibile, ch'è propria materia interna della Temperanza, & è più vniuersale della potenza irascibile dirizzata alla Fortezza; ragioneremo prima della Temperanza, e poi della Fortezza. Si è dunque già detto, qual sia la materia interna di tutte le Virtù, e che sono gli appetiti, e che delle cose giouevoli, gioconde è il Concupiscibile, e delle nociue, e moleste l'Irascibile. Per la qual cosa hauendo hora da parlare della materia estrema della

Tempe-

Temperanza, dico, che sono i piaceri, & i dolori, e principalmente i piaceri: poiche tanto trauaglia intorno à i dolori, quanto non si duole dell'assenza de'piaceri. E perche s'è veduto, che la Temperanza è data per moderare quegli appetiti, e quei piaceri, che per conseruatione dell'indiuiduo, e della specie habbiamo, l'vno de' quali s'ottiene mediante il nutrimento, e l'altro col mezo della generatione, è chiaro, che'l piacere, intorno al quale trauaglia la Temperanza, come intorno à propria materia, non è dall'Animo, mà del Corpo, e non d'ogni suo senso, mà di quello del Gusto, e del Tatto. E conciosiache temperante, ò intemperante non sia detto alcuno per sentir solamente le differenze de'sapori, mà per mangiar delle cose saporite, quante, e quali ricerca l'honesto, ò per non farlo, & il conuertire in se stesso di così fatta maniera i cibi, si faccia col mezo delle qualità tangibili humido, e secco; è da conchiudere, che'l piacere, intorno à cui s'impiega la Temperanza, è del Tatto, e non di quello, che vniuersalmente può hauer riguardo à tutta la persona, mà di quello solamente, che serue per nutrirci, e per generare. Per la qual cosa valendoci del Gusto per rispetto de i piaceri del Tatto, giudicando per mezo d'esso le differenze de i sapori: è da dire ancora, che la Temperanza s'affatica principalmente (come s'è detto) intorno à piaceri del Tatto, e poco intorno à quelli del Gusto, e tanto quanto egli partecipa del Tatto, & è vn certo Tatto, & è cagione d'incitar la potenza del senso ad abbracciare il nudrimento, seruendogli quasi per Coppiere, e Scalco,

con

con far ſaggio prima delle coſe delle quali è per nudrirſi. Hora dunque trauagliando la Temperanza intorno al moderare il piacer dell'appetito della noſtra conſeruatione, coſi della ſpecie, come dell'indiuiduo, e queſto non eſſendo d'vna ſorte ſola, mà di più: poiche altro è commune, e naturale, & altro particolare; e di qui è, che intorno à piaceri di tali appetiti l'huomo può eſſer temperante, & intemperante. Appetito commune, è naturale è il nudrirſi aſſolutamente, e congiungerſi per ſupplire al mancamento della Natura. Appetito particolare è far differenza da cibo à cibo, e da nutrimento à nutrimento, del quale la perſona ſi deue riſtorare, e ſimilmente da perſona à perſona, con la quale habbia da giacere. Nel primo piacere conſeguente all'appetito commune l'huomo ſuol di rado peccare. Conciosiache naſcendo per ſupplire al mancamento della Natura; quando viene riſtorato, ceſſa tal'appetito, & inſieme il piacere, che naſce dalla ſua operatione. Laonde quando l'huomo in ciò pecca, in vn ſol modo pecca, & è nella quantità, e nel troppo. Percioche ſeguendo il piacere dell'appetito commune, ch'è riposto nel riempirſi, e non in altro, ſi vede, che nel medeſimo riempimento ſouerchio ſi può ſolamente in così fatto caſo cadere. E tali huomini non hanno diſtintione d'alcuna ſorte di nudrimento purche ſi riempiano. Et il medeſimo ſi può dire, che auuenga nel congiungerſi; percioche ſe bene egli non conſiſte in riempirſi; tuttauia chi pecca in eſſo nell'appetito commune, in vn ſol modo parimente pecca, & è nello ſgrauarſi di ſouerchio, ſenza hauer riguardo

do ad alcuna ſorte di Donna, con chi s'habbia da congiungere, deſiderandone quante ſe gli parano auanti. Onde coſtoro ſono sfrenati, e voraci quelli, che di ſouerchi cibi ſi riempiono. Mà intorno à i piaceri de gli appetiti particolari, che tuttauia ſono naturali à queſto, & à quello, ò per la particolare inclinatione della compleſſione, ò per l'habito acquiſtato in diuerſe maniere ſi può peccare, & ordinariamente ſi pecca. Coſi altri ſi diletta del peſce iſquiſito, altri della carne, & altri d'vna ſpecie, & altri di vn'altra; & il medeſimo auuiene delle coſe Veneree. Onde per così fatti appetiti l'huomo intemperante eccede, e pecca non ſolo nella quantità, mà nella qualità, nel tempo, e nelle altre circoſtanze, pigliando ſouerchio piacere di quello, che non dourebbe, e quando non dourebbe, ò nel modo, che non conuiene. Mà il temperante ſi ſerue di tali piaceri moderatamente quanto, e quando, e con chi conuiene, e tanto li cura, quanto la neceſſità della Natura lo coſtringe, e quanto ſono accompagnati dall'honeſto; mà per altro li abborriſce, e fugge. Perche non ſono propri dell'huomo in quanto huomo, mà gli conuengono come animale; la qual coſa fà, che quando di tali piaceri vien priuo, poco ſe n'attriſta, e ſolamente quanto la neceſſità della propria conſeruatione ricerca. Mà l'intemperante non aſpetta biſogno alcuno della Natura, che lo ſproni, e lo sforzi ad vſare così fatti piaceri; mà ſempre li deſidera. Anzi, quando ella dal continouarli è ſatia, e ſtanca; con arti diuerſe procura di rauuiuarla, e rinforzarla à ritornare à i medeſimi ſolazzi, & vſa ogni

sua industria per ottenerli. E se i piaceri impuri, e sregolati rinchiudono in se contrarietà; seguirà, che quelli dell'intemperante saranno misti con molestia, e con dolore. Talche potremo dire, che la vita sua nel colmo de'piaceri sia insieme dolce, & amara, gioconda, e molesta, piena di contrarietà, e di tormenti nella guisa, che quel leggiadro Poeta Toscano, parlando del suo amore, disse:

O viua morte, e dilettoso male. & altroue
E mille volte il dì muoio, e rinasco.

Et il medesimo fù spiegato da Sofocle, com'è da Plutarco auuertito ne gli Opuscoli, con qual ragione sia detto, che l'Amore insegna la Musica, dicendo.

E lagrimar la vidi tra suoi canti.

Tale è colui, che nell'eccesso di così fatti piaceri cade. Nell'altro estremo poi del difetto è riposto quello, che non fà differenza alcuna tra cibi, siano buoni, ò cattiui, come si voglia, nè sente più piacere, ò molestia in assaggiare de gli vni, che de gli altri. E d'huomini così fatti pochi si trouano; poiche sono fuori della commune inclinatione di tutti gli animali. Conciosiache ciascuno ordinariamente discerna l'vn cibo dall'altro, e più d'vno, che d'vn'altro senta piacere; per la qual cosa essi del nome d'insensati sono meriteuoli. Raccogliendo adunque la conclusione del nostro discorso, diremo, che la Temperanza è vna mediocrità fra gli estremi della intemperanza, e della insensataggine; ò diciamo vn' habito, che rende il suo possessore intorno à i piaceri, & à i dolori, che appartengono al senso del Tatto, per conser-

conſeruatione propria, e della ſpecie, come ricerca l'honeſto. E perche queſta Virtù è intorno al nudrimẽto, & alla generatione, e'l nudrimento comprende il bere, & il mangiare, nell'vno, e nell'altro de'quali ſi può errare nel più, e nel meno; ſi puol dire, che la Sobrietà, l'Aſtinenza, e la Caſtità ſiano particelle, ò ſpecie della Temperanza.

Della Temperanza apparente. Cap. II.

VEniamo hora à parlare della Temperanza apparente, acciò che hauendo alcuna ſimiglianza con la vera, poſſiamo conoſcerla, e non ſeguirla in cambio della vera. Dall'hauere adunque fini diuerſi, e differenti dalla retta ragione intorno al ſoggetto della Tẽperanza, naſcono diuerſe, e differenti ſpecie di Temperanza non vera. E così alcune attioni intorno à tali materie ſono fatte per honore, & alcun'altre per timore. E di quelle, che per honore ſono fatte, altre ſono per vero honore, & altre per falſo. Vero honore è quello, che per natura è conſeguente all'honeſto; e benche non naſca da legge, nè da ordine alcuno ſcritto, non gli è tuttauia contraria legge alcuna giuſta di Republica perfetta. E vero honore è ancora quello, che all'oſſeruanza di tali leggi di Republica perfetta è propoſto. Per la qual coſa da queſte due ſpecie di vero honore naſcono due ſpecie di Temperanza apparẽte. E coſi l'huomo può aſtenerſi dal fare atti intemperati per deſiderio dell'honore, che da legge ſcritta non dipende, mà dal

solo honesto naturale, e per timore della vergogna, che gli è contraria. E di sorte così fatta pare, che'l Petrarca mostri essere stata la castità di Madonna Laura, dicédo:

Perch'à saluar te, e me nell'altra via
Era alla nostra giouinetta fama.

E di maniera simigliante fù anche quella di Lucretia; e per tal cagione gli huomini ordinari, e le Donne disposte, & assuefatte al bene, e che non hanno tanta acutezza di vista, che possano conoscere l'honesto, s'appigliano, come à cosa più conosciuta, all'honore, ch'esso honesto dourebbe seguire; e dalle attioni intemperanti s'astengono per ottenerlo, e per non cadere nella vergogna opposta. Questa specie di Temperanza dunque seguendo l'honore in luogo dell'honesto, con pigliare il seruitore in vece del padrone, non merita lode à gran pezzo, come quella, che per semplice honesto si muoue. Mà non oprando mai contrario al medesimo honesto, è sempre lontana da biasimo, e dalla vera Temperanza non si scosta molto. A questa specie di Temperante siegue l'altra, che nasce per rispetto dell'honore, e della vergogna proposta dalle leggi, & in far, atti intemperanti, e di simile conditione si potrebbe dire, che fù l'atto di Scipione, quando s'astenne dal godere la bellezza della prigioniera Spagnuola; se lo fece per essere persona publica. Et ancorche paia, che questa specie cada sotto il medesimo capo dell'honore, come l'altra, nondimeno sono non poco differenti. Conciosiache quello il quale per semplice rispetto delle leggi, s'astiene dal peccare, leuato tale rispetto, abbraccierebbe il

Vitio;

Vitio; e così meriterebbe biasimo. Doue chi se n'astiene per semplice honore, che da legge non scritta ne viene, e dall'honesto naturale, quando ancora sopra ciò niuna legge si trouasse, tuttauia sarebbe à se stesso legge, e fuggirebbe il Vitio, nè mai meriterebbe vergogna. Onde sono specie differenti; e questa è più degna, e meno imperfetta dell'altra. Alle specie di Temperanza imperfetta prodotte dal fine del vero honore parrebbe, che douessero seguire quelle, che nascono per honor falso. Mà perch'elle sono peggiori di tutte le altre, come si vedrà; parleremo prima di quelle, che vengono dal timor della pena, come men cattiue. Di questa sorte di Temperanza dunque è quella Castità, che in alcuni popoli si vede, doue le genti s'astengono da gli adulterj per non esser puniti con la pena della vita. E della medesima sorte è ancora la sobrietà de' Soldati Tedeschi astenendosi, mentre sono in guardia, dal vino per la pena imposta all'imbriachezza in così fatta occasione. E simili sono i digiuni fatti per timore da gli huomini cattiui. E tale Temperanza è di conditione tanto inferiore alla prossima raccontata, quanto è più seruile l'astenersi dal Vitio per timor del castigo, che non è per ottenere l'honore proposto dalla legge, e per fuggire la vergogna contraria. L'vltima specie di Temperanza apparente è quella, che si propone il falso honore, cioè quello, di che l'huomo non è degno, ò che viene da indegni, ò con mezo brutto, & à fine d'ingannare altrui. E perch'ella siegue la falsità, è per conseguente più contraria alla Virtù di tutte l'altre specie, che habbiamo raccontate. E conciosiache

ſiache ſi ſpanda, come ſi vede, in diuerſi rami; quello è il peggiore di tutti,per cui l'huomo ſi finge temperante per ingannare altrui. E queſta è propria di coloro i quali, eſſendo cattiui, cercano d'apparir buoni, per acquiſtare quegli honori, e quelle grandezze delle quali non ſono meriteuoli. Coſtoro dunque ſono di peggior ſorte di quelli, che per timore fanno atti temperati,poiche hanno con la maluagità congiunto l'inganno, dal quale quegli altri ſono lontani, baſtando ad eſſi la propria ſalute. Oltra di ciò cercano d'ingannare ſotto colore di bontà; ingiuſtitia la maggiore, che ſi poſſa fare. Onde tali huomini, come peſſimi fra tutti gli ſcelerati, ſono anche in eſtremo odiati. Diremo dunque, che la prima ſpecie di Temperanza apparente è quella, che ſiegue l'honore conſeguente all'honeſto; e queſta chiameremo Temperanza per honore; l'altra è quella, che à ciò ſi muoue per ottener l'honore, che dalle leggi è propoſto; e la diremo Ciuile. La terza prodotta dal timore ſi potrà chiamar ſeruile; e la quarta Temperanza propriamente falſa, e quella di ſimigliante ſorte, ch'è per ingannare altrui, diremo peſtifera; poiche è dannoſiſſima al commercio humano. E chi diuiderà la ſpecie di Temperanza per fine d'honore da quelle, che ſono per fuggir la vergogna, ne farà altretante ſpecie, quante ſono quelle, che habbiamo vedute naſcere dal ſeguir l'honore. E frà l'Intemperanze impropriamente dette ſi potranno riporre quelle di coloro ancora, che ſi dilettano di ſouerchio de' piaceri de gli altri ſenſi, come di vaghe pitture, di ſoaui odori, e d'harmonie. Mà perche

che tali oggetti possono esser diletteuoli per se stessi, ò per essere dirizzati all'Intemperanza propriamente detta; eglino ancora saranno più, e meno impropriamente intemperanti coloro, che d'esse prenderanno piacere, secondo che in gratia, ò nò della vera Intemperanza gli haueranno in grado. Per la qual cosa chi si diletterà della pittura, perche gli rappresenti Donna, che gli sia grata, e per destare l'appetito à desiderarla questi sarà per accidente, & impropriamente intēperante nel piacer della pittura, e per se, e principalmēte in quello del Tatto. Mà quando si diletterà di souerchio della pittura senz'altro riguardo; sarà solamente intemperante nel piacer della pittura; e perche così fatta intemperanza non è del Tatto; verrà detto intemperante impropriamente. E quello che habbiamo discorso de' piaceri della vista, hauerà parimente luogo in quelli degli altri sensi.

Del modo d'acquistare la Temperanza. Cap. III.

HAbbiamo fin quì veduto, che cosa è la Temperanza vera, & apparente. Onde per vltimo è ragioneuole, che consideriamo il modo, col quale questa Virtù si possa acquistare. Oltra dunque alla regola vniuersale, che con le frequentate attioni temperate s'acquista la Temperanza, il modo particolare d'ottenerla consiste in leuar l'impedimento, che in ciò può fare ostacolo, e questo è la cupidità de' raccontati piaceri. E perch'ella è di sorti diuerse parlando di quella, che appartiene alle cose Veneree, se vorremo guardare al parer di Gale-

Galeno nel libretto di correggere gli affetti dell'animo, essa non si può rendere vbbidiente alla Ragione in quella guisa, che gli huomini poueri dispoſti al bene si fanno vbbidienti à nobili, & à grandi, che volontieri da essi sono seguitati. Mà si deue render'humile, e piaceuole, come serui ribelli, per forza, e con seuero castigo: & il castigo deue esser'il vietarle di goder quello, che grandemente appetisce. Percioche si come concedendoglielo, ella si nutre del suo male, e fassi incurabile, & incorreggibile, così vietandoglielo, perde il vigore, e cessa l'impeto sfrenato, col quale cerca di trapportar la Ragione; & il modo di vietarglielo è fuggir gli oggetti, che da lei sono bramati. Conciosiache si come dalla presenza loro venendo desta, piglia forza, & ardire, così per l'assenza d'essi restando quasi addormentata, & estinta, è debole, e di niun potere. E di quì fù detto, che Amore non si può vincere se non fuggendo; poiche la Vittoria contra tale appetito non è in affrontare gli oggetti suoi, come nella Fortezza si ricerca, mà in fuggirli, e starne lontano. Con resistere dunque alla cupidità, e finalmente con fuggirla ella si sforza, e supera, e si opera temperatamente in cosi fatti piaceri. Ne gli altri piaceri poi, che sono intorno al nudrimento, perche gli appetiti loro sono dati per conseruarci, cō riguardare il semplice bisogno della Natura, & astenersi da quello, che è souerchio, si potrà ottenere similmente la Temperanza. E degno d'imitatione sarà l'esempio d'Alessandro Magno, à cui hauendo la Regina Ada presentato cibi delicatissimi, e Cuochi eccellenti, hebbe à dire, che'l

viag-

viaggio della notte gli seruiua per appetito al pranso la mattina, e la parcità del pranso gli era condimento della cena. E'l medesimo significò l'accorto Spartano condotto da Dionisio, accioche gli cucinasse il brodo negro alla Spartana, cibo, e non beuanda (come altri credono) appresso quella natione molto pretioso, e delicato. Percioche Dionisio appena assaggiatolo, stomacandosene, lo gittò via. Onde lo Spartano gli disse esser necessario, per gustarlo, esercitarsi prima secondo il costume Spartano, e lauarsi poi nel fiume Eurota. Dalle quali cose si caua, che l'esercitio deue essere incitamento dell'appetito; nè s'hà con delicati cibi; e variati sapori à sforzare la natura à trapassare il termine del suo bisogno, mettendo ogni studio à perdere la dispositione della Temperanza, e la Sanità. Mà si deue partire dalla mensa con lasciar luogo alla Torta, come disse à gli amici suoi Filippo, il quale essendo ad vn conuito, e vedendo deboli le prouisioni, auuertì i conuitati à star ritenuti in mangiare, e che lasciassero luogo alla Torta, che douea venire. Onde essi col piaceuole inganno leggiermente passandola, rimasero à sufficienza satolli. E ciò succederà con ageuolezza, se l'huomo vserà i suoi conuiti, e le sue cene al modo di Platone; venendo detto da Timoteo per testimonio di Plutarco che coloro i quali cenauano con Platone, poteuano il giorno seguente ancora cenar con appetito. E se la persona dalla souerchia cupidità sarà poi in modo trauagliata, che nõ possa fissarsi nella bellezza della Virtù, e stia per traboccare nell' intemperanza, dourà riguardare alla bru-

tezza

tezza de'Vitj, e de i difetti, che li ſono conſeguenti; poiche vedendoli laidi, & abbomineuoli, ſarà coſtretto à fuggirili. I Vitj compagni dell'Intemperanza ſi comprendono dal conſiderare, che gli intemperanti ſono tali per li ſouerchi piaceri Venerei, e del bere, e del mangiare. Per la qual coſa da ſimigliantí diſordini naſcendo la crapola, l'ebbrietà, da queſte vien prima l'offuſcatione dell'intelletto; onde ben diſſe quel Comico, nè la mente, nè il piè può far l'offitio ſuo. Dalla qual coſa ſegue poi, che'l parlar pazzo, e gli atti ridicoli, e ſporchi ſono conſeguenti all'Intemperanza. E quindi gli Spartani volendo allontanare i Figliuoli da tali moſtri, gl'introduceano à veder le cene de ſerui loro imbriachi; accioche l'eſsempio della diſſolutezza, & iſporchezza d'eſſi doueſse ſpauentarli da Vitio così fatto. E perche l'Ebbrietà, la Crapola, e i piaceri Venerei di ſouerchio frequentati ſi come ne priuano del vigor dell'animo, così anche ne conſumano le forze del corpo, di quì i medeſimi Vitj ſono accompagnati da infermità incurabili, da cruciati eſtremi, e da morte preſtiſſima. S'aggiunge, che l'eſempio in fin delle beſtie, quantunque in eſse non cada Temperanza, ne potrebbe rendere in ciò cauti, e di grandiſſima vergogna confonderci. Percioche in vn determinato tempo dell'anno ſogliono per ordinario ſolamente congiungerſi, e quando le femmine hanno conceputo, e ſodisfatto all'intentione della Natura, ciò rifiutano. E così oſseruando la vita di tutti gli Animali, da quelle ſpecie in fuori, che ſono voraciſſime, l'altre miſuratamẽte ſi paſcono. Il che fà, che tutte le ſpecie

de

de gli altri Animali, ritenendo per ordinario vn medesimo corso di vita naturale, godono ancora vna quasi perpetua sanità; cosa, che ne gli huomini intemperanti in contrario veggiamo; poiche per la varietà de'cibi, e delle isquisite viuande, quasi ch'à bere, & à mangiare siano nati, sforzando la propria Natura à riempiersi di souerchio, la sforzano insieme à morte innanzi al tempo con infermità miserabile. Onde ben disse Cesare, che la Crapola ammazzaua molti. E da tal danno, e bruttezza verranno finalmente in gran parte sicuri s'osseruando il bellissimo precetto di Socrate, schiueranno i cibi, i quali moueranno l'appetito senza fame, posciache la Crapola ammazza molto più, che non fà la spada. E tanto per hora sia detto della Temperanza vera, che cosa sia, e delle specie della non vera, e come la vera si possa acquistare, e per conseguente fuggir l'altre; Mà passiamo alla Fortezza.

Della Fortezza. Cap. IV.

HAbbiamo veduto, che l'appetito Concupiscibile, e l'Irascibile ci sono dati dalla Natura quello per conseruarci con abbracciar le cose simili all'esser nostro e questo per difendreci dalle dissimili, e dalle contrarie; & habbiamo ancora detto, che in torno à tali cose cōtrarie trauagliaua la Fortezza, per auezzarci à sopportarle. Hora volendo discorrerne più particolarmente, è da presupporre per chiaro, che le cose, dalle quali ella ci vuole difendere, e che cerca di ributtare, siano cattiue.

Percioche, se fosśero buone; non le scaccierebbe; e perche tali cose sono distruggitrici dell'esser nostro, e per conseguente apportano timore, e spauento; siegue, che la Fortezza s'affatichi intorno al timor del male, ch'è per offenderci. E conciosiache ciascuno, il quale s'oppone à qual si voglia male, lo faccia, confidando di potergli resistere, e sopportarlo, & alle volte ancora con speranza di superarlo; ne nasce, che la mdesima Fortezza trauaglia non solo intorno al timore,mà anche intorno alla confidanza. E perche il terribile è prima cagione, che ne muoue ad oprare; siegue, che principalmente ella opera intorno al timore, e secondariamente intorno alla confidenza. Nascendo adunque il timore dal pericolo del male, e quello, dal quale ci deue difendere la Fortezza, essendo male, che per non esser sopportato da noi, ci fa biasimare di timidità, e sopportato riportiamo lode di Fortezza; è chiaro, che'l timor della Pouertà non sarà il soggetto di quella Virtù: perche, sopportandola, non siamo lodati per forti, e non la sopportando, non siamo stimati vili. Oltra che molti si veggono spendere larghissimamente, senza spauentarsi per timore di rimanere poueri, che poi nella guerra riescono timidi, e codardi. Dalla qual cosa si comprende, che'l timor della Pouertà non è il soggetto, intorno à cui la Forrezza si raggira; perche colui il quale fosse forte contra la Pouertà, sarebbe forte anche nella guerra. Il timor dell'infamia non appartiene similmente à questa Virtù, conciosiache in ogni maniera, e sempre sia lodeuole il temer la vergogna; doue che'l temere assoluta-

ſolutamente il male, intorno al quale s'occupa la Fortezza, non è lodeuole, mà in fin à vn certo ſegno; nè perciò ſi deue fuggir d'opporſegli. Non è anche ſoggetto della Fortezza il timor del male, che naſce da infermità; perche quiui non conſiſte ne Virtù,ne Vitio; e non è in podeſtà noſtra il fargli contraſto, naſcendo da interna intemperie de gli humori, che s'alterano per difetto di natura. Ma il timore intorno à cui trauaglia la Fortezza, è di male eſterno, che ſia per offenderci. E coſi quando alcuno è detto forte, percho tolleri la Pouertà, ò non tema le malatie; non è propriamente forte, mà è per vna certa ſimiglianza, che tiene col forte. Concioſiache intorno à tali mali ſtia intrepido, com'eſſo forte intorno al proprio ſoggetto. Il ſoggetto dunque ſpauentoſo, intorno à cui la Fortezza s'impiega,douendo naſcere da mal'eſtrinſeco, che può offenderci, e non ci eſſendo maggior male della Morte, poiche ne diſtrugge affatto; ſi può conchiudere, che la Fortezza trauagli intorno al terribile, che può apportar la Morte. E concioſiache la Virtù s'affatichi intorno à quel ſoggetto, doue può oprare eccellentemente,e moſtrare il ſuo valore; nè la Morte, che ne può ſuccedere per naufragi, e tempeſte di mare, nè la Morte naturale ſaranno la propria materia del forte, benche in queſte anche non ſi moſtri puſillanimo; perche eccedendo tali terribili le forze humane,òd eſſendo ineuitabili,non può l'huomo far contraſto, nè moſtrare contra eſſi il proprio valore. E dunque la materia della Fortezza il terribile, che può apportare honeſta Morte, e che non ſu-

Cc 2 pera

pera le forze humane. E se la Fortezza è dirizzata alla nostra difesa; propria materia del forte sarà il terribile, che potrà apportargli Morte honesta, cioè per difendere, & acquistar l'honesto. E conciosia che non siamo nati solamente à noi stessi, mà principalmeue à beneficio, e seruitio publico, e quella sia più bella attione, che porta seco maggior giouamento al viuer Ciuile; il terribile, intorno à cui opererà l'huomo forte, sarà la Morte, che per interesse publico gli potrà venire nella guerra. Percioche tale attione sarà per fine il più nobile, che possa essergli proposto. Essendo tale dunque il soggetto del forte, e potendosi intorno ad esso confidare, e temere più, e meno di quello, che conuiene, e douendo la Fortezza, come tutte le altre Virtù, esser regolata dalla retta Ragione, e star nel mezo de gli estremi vitiosi dell'eccesso, e del difetto; potremo dire, ch'ella sia quella mediocrità, che consiste frà la Timidità, e l'Audacia, per la quale, chi la possiede, teme, e confida, come ricerca la retta Ragione nè gli oggetti terribili, che possono appottargli Morte honesta. E considerando gli estremi, frà quali è collocata, dalla banda del Timore, chi eccede in non temere cosa alcuna, con tutto che superi le forze humane, come sono i Terremoti, i Diluuj, le Saette, e cose simili, si può chiamare stupido, e pazzo; mà chi manca d'ogni cosa teme, è vile. Dall'altro estremo poi del confidare, chi di souerchio confida, è detto audace; e chi niente confida, è similmente vile, e codardo. Mà questa, e la già detta sono viltà di specie diuerse, se bene con lo stesso nome si possono chiamare; poiche

poiche da diuerſe cagioni deriuano. E perche il temere è maggior paſſione, che non è il confidare; di qui è, che coloro, i quali di ſouerchio temono, moſtrano maggiormente la lor viltà, di quelli, che mancano nel confidare. E di quegli eſtremi pare, che l'audace s'auuicini più al forte del timido; perche delle due conditioni, che al forte ſi ricercano intorno all'oggetto terribile, che ſono il ſoſtenere, e ſopportare il dolore, che gli può arrecare, & il confidare di vincerlo, d'amendue il timido è priuo. Percioche fuggendo il pericolo, non ardiſce per conſeguente, nè confida di ſuperarlo; onde ſi tiene lontano dall'affrontare l'oggetto ſpauenteuole. Doue l'audace ſoprabbondando nella confidenza, ardiſce d'entrare in pericoloſe impreſe, & in ciò hà qualche ſimiglianza col forte. Mà è poi da eſſo differenre, che doue il forte ſi muoue per la retta ragione, & auanti al pericolo è tranquillo, e modeſto, e nel pericolo ſi moſtra vigoroſo, & intrepido, e quanto più creſce il pericolo, tanto più ſi ſcuopre in proportione animoſo, e ſaldo; l'audace ſenza ragione temerariamente ſi muoue, e corre precipitoſo ad oprare, onde innanzi al fatto ſi milanta, e ſcoprendo poi il perioolo, non ſtà ſaldo, e rimettendo l'ardire, paſſa nell'altro eſtremo, e s'auuiliſce, e fugge. Oprando dunque il forte nella maniera, che s'è detto, intorno al terribile, che non eccede le forze humane. Temerità, e Pazzia ſarà, e non Fortezza quella di colui, che per moſtrarſi di valore entrerà in mare, mentre ſarà tēpeſtoſo, & in altro pericolo ſenza alcun degno propoſito. E tale ſarebbe ſtata l'attione di Ceſare, quando

do volea persuadere i Marinari à sforzare la Fortuña del mare, & à passarlo da Durazzo in Italia. Dico sarebbe stata tale la sua attione; se la necessità della guerra à ciò non l'hauesse indotto per andare à condurre le genti, che mancauano. Mà, quando per honesta cagione il forte si troua in così fatti pericoli, se bene non è proprio soggetto, à cui egli trauaglia, nè può mostrare in ciò il valore suo; tuttauia stà intrepido, come conuiene, & anche intorno à i folgori non mostra viltà alcuna come Tiberio, che per non sentirli, nascondeua la testa sotto il capezzale. E ben vero, che gli spiace cosi fatta Morte; poiche non può mostrar pruoua della Virtù sua; e desidererebbe di ritrouarsi più tosto ne' pericoli di periglіosa guerra in fatto d'arme contra i publici nemici, ò in assalto, ouero in difesa d'vna Città per la Republica, e per lo suo Signore. E perciò Enea appresso Virgilio si duole nel suo naufragio, e dice.

O mille volte fortunati, e mille
Color, che sotto Troia, e nel cospetto
De' Padri, e de la Patria hebbero in sorte
Di morir combattendo. O di Tideo
Fortissimo Figliuolo, io non potei
Cader per le tue mani, e lasciar' iui
Questa vita affannosa, oue lasciolla
Vinto per man del bellicoso Achille
Ettor famoso, e Sarpedonte altero.
E se d'acqua perire era il mio fato;
Perche non doue Xanto, ò Simoenta
Volgon tant'armi, e tanti corpi nobili?

E per-

E perche il forte è tale per l'habito, ch'e quasi vn'altra natura, egli ne i pericoli, quantunque improuisi, opera con animo così tranquillo, come se di lungo tempo gli hauesse preueduti, ò fosse del continuo in essi; proprietà, la quale se bene è commune à tutte le Virtù; nondimeno nelle attioni della Fortezza tanto più riluce, quanto il suo soggetto per esser ripieno di spauento la rende più difficile, e più marauigliosa. Per la qual cosa il forte non si scuote punto per il timore, mà piglia quella risolutione, e quel partito, che ricerca la Prudenza; e non pure egli si mantiene intrepido, mà procura, hauendo compagni nell'istesso pericolo, di rincorarli, e liberarli dal timore. Posciache ne i più perigliosi trauagli l'vsar rettamente non solo in beneficio proprio (al che la Natura ne suol fare accorti) mà de gli altri ancora la Ragione, dimostra quella fermezza d'animo, ch'è conseguente all'habito virtuoso. E perciò il medesimo Vergilio introduce Pallãte ad innanimire i Soldati suoi, ch'erano posti in fuga, & à fermarli contra i nemici; e fra l'altre cose dice.

E di lor nullo
E' che sia Dio; son'huomini ancor'essi,
Come siam noi; e noi, com'essi, hauemo
Il cor, le mani, e l'armi.

E conciosia che'l forte operi, come tutti gl'altri Virtuosi, per l'honesto; non si espone à pericolo della Morte, per ottenere semplicemente Honore, ò per fuggir vergogna, nè meno perche tema la forza del Superiore, che ciò gli comandi, ò lo minacci. Percioche colui, che per

tali

tali rispetti solamente si muoue, cessando essi, non opera, e per conseguente non conosce, e non istima l'honesto, senza il quale la Virtù non può stare. Nè meno il forte entra in pericolo contra il nemico, perche sia più sicuro nell'armi, & habbia maggior' isperienza in maneggiarle di lui. Poiche non hauendo altro fine, che dell'honesto, quantunque fosse poco, ò niente esperto nell'armi, e l'auuersario fosse espertissimo, non resterebbe d'esporsi à Morte honesta, e contra colui farebbe ogni suo potere. Per la qual cosa non si muoue anche per ira, ò per desiderio di vendicarsi, ò per amore, ò per qual si voglia affetto. Percioche da così fatte passioni le fiere vengono guidate, che sono di Virtù incapaci. Oltra che veggiamo molti innamorati per desiderio d'ottenere la Donna amata,ò perche altri nõ l'ottenga, e per gelosia mettersi à pericoli di Morte; che cessando poi la passione,cessa insieme in loro vn tale ardire. Non si muoue,dico il forte per semplice affetto; mà per l'honesto, à cui sempre hà riguardo. E perche confida, e mai non dispera, non entra in battaglia, nè in pericolo per esser disperato; nè di lui si può dire quel detto:

Per disperation fatto sicuro.

Mà è sicuro, & intrepido per l'honesto, e come ricerca la Ragione retta. Et ancora che'l forte abborrisca la disperatione, non si mette tuttauia à pericolo, & à battaglia alcuna, per essere stato in altre imprese vittorioso, con hauere speranza di certa vittoria. Percioche presentãdosegli honesta Morte,nõ ricusa il pericolo, quando anche il timore soprauanzi ragioneuolmente la speranza.

ranza. E massime che'l forte(come habbiamo discorso) s'affatica principalmente più intorno al temere, che al confidare; e mostra più il suo valore in sostenere il male, che in confidare, e sperare di vincerlo. E perch'egli opera per elettione, e perciò conosce, e vuole quello, che fà; è chiaro, che non entra in pericolo alcuno per ignoranza, togliendo vn'impresa per facile, che sia difficile, con mostrarsi ardito, pensando d'oprare contra soggetto debole; onde con ageuolezza, e senza rischio sia per riportarne vittoria. Percioche sarebbono forti anche gl'imbriachi, che si mettono à pericolo non conoscendo. E per la medesima cagione il forte conoscendosi padrone de'suoi atti, e che influsso alcuno non può sforzarlo, non corre precipitoso à i manifesti pericoli della Morte, dando pazzamente credenza al destino. Mà comprendendo il pericolo quantunque grande, tuttauolta che possa apportargli honesta morte, se gli oppone; e quanto è più honesto il fine, tanto più volontieri sopporta la grandezza del pericolo, e i dolori circostanti. E benche le molestie, e le passioni, che intrauengono nell'esercitare la Fortezza, cagionino, che le sue attioni non siano, come quelle delle altre Virtù, piene di piaceri; nondimeno il fine, per cui si fanno, essendo l'honesto, di che non si può dare cosa più bella, fà, che prontamente sopporta ogni dolore, per ottenerlo. Essendo più eleggibile all'huomo forte la morte subita, mà honesta, che la vita lunghissima accompagnata da bruttezza.

Delle specie di Fortezza impropria. Cap. V.

SE le cose dunque, che habbiamo discorse, sono vere; ne siegue, che specie di Fortezza non vera sia quella di coloro, i quali entrano in pericolo, per ottenere honore, ò d vtile alla Patria, e per fuggire la vergogna, che dalle leggi è imposta, ò la pena de' Magistrati, ò de' Capitani Generali. E similmente, che la Fortezza prodotta dalla peritia, dalla sperienza del maneggiar l'arme sia vn'altra specie di non vera Fortezza, com'è quella de' Soldati, e de gli Schermitori contra coloro, che nè Soldati, nè armigeri sono. E che specie di simile qualità sia ancora Fortezza, che nasce da impetuoso affetto. E quella, che per li successi altre volte ben riusciti mette in isperanza d'esito simile, e ne fa entrare in pericolo; com'anche quella, che per disperatione vien cagionata; o quella, che nasce da ignoranza; e finalmente quella, che viene per falsa credenza di destino. Queste, dico, saranno specie di non vera Fortezza. Poiche tutte mancano del fine honesto, e non oprano con habito virtuoso. È ben vero, che l'vna è di miglior conditione dell'altra. Percioche quella specie di Fortezza, che Ciuile possiamo chiamare, da cui gli huomini sono mossi per ottenere gli honori della Republica, e per fuggire la vergogna, s'accosta più di tutte alla Virtù. Conciosia che'l desiderare l'honore, e'l fuggire la vergogna sia affetto buono, e paia, che da Virtù deriui. E di queste due quella, che per honore opera, è migliore dell'al-

tra; percioche l'eleggere, e seguire il bello è cosa più degna del fuggire il brutto, & à quello di necessità è conseguente il fuggire la vergogna, doue al fuggire la vergogna non è conseguente di necessità l'honore, e quando vi sia, e per accidente. Men degna è poi quella Fortezza, che vien cagionata dall'vtile; conciosia che s'allontana più dall'honesto. Percioche chi s'espone à pericolo per timore della vergogna, non opera mai cosa contraria all'honesto, poiche rimarrebbe contra la sua intentione suergognato. Mà chi si propone l'vtile, molte volte può mettersi à rischio dishonesto, e non istimare l'honore, nè la vergogna. Ottiene poi l'vltimo luogo chi opera per timore, percioche hà del seruile. Hor le quattro specie raccontate di Fortezza impropria hanno hauuto origine dai legislatori per quei rispetti communi, per li quali, secondo Platone nelle leggi, furono costretti di proporre vniuersalmente à tutte l'opere buone il premio, & alle cattiue la pena. Percioche hauendo eglino risoluto di render felici più, che poteano, gli huomini; e prouando, che l'honesto, per cui bramauano, che oprassero, era malageuole da essere compreso da loro; in luogo suo proposero l'Honore. E comprendendo di più, che la fragilità della Natura nostra non era con tuttociò pronta à far bene; per allettarci maggiormente, aggiunsero all'honore premio della Virtù l'vtile. Mà vedendo finalmente, che tali incitamenti non erano anche bastanti à farne oprare conforme al douere, e che spesso traboccauamo nel male; posero la Vergogna per primo freno delle male opere. E crescen-

do tuttauia la maluagità humana, & hauendo tanto maggior bisogno di possanza estrinseca, che l'astringesse ad oprar bene, quanto più s'allontana dalla cognitione dell'honesto, aggiunsero alla Vergogna il castigo, vltimo ritegno della Giustitia per li cattiui, iuducendoli per forza à quello, à che per elettione debbono, e non vogliono appigliarsi. E così fatte specie di Fortezza improprie, nascendo da legislatori, comprenderemo sotto il nome di Fortezza Ciuile. A questa è inferiore quelle Fortezza, che nasce dalla sperienza; percioche mostrano coloro, i quali per essa oprano, che senza tal vantaggio non entrerebbono in pericolo, e stanno saldi fin tanto, che si veggono superiori con l'arte, e con l'isperienza; mà crescendo il pericolo, e la forza del nemico, cedono. Doue il forte Ciuile stimando sopra ogni cosa i premi, e le pene della Republica, siegue la battaglia coraggioso fino al fine. Succede alla Fortezza cagionata dalla sperienza quella, che nasce per la speranza di douer vincere, per hauer vinto altre volte. Percioche coloro, che per tal rispetto oprano, ancorche sperando bene, confidino, e siano simili al forte; nondimeno da esso sono più lontani del Ciuile, e dell' isperimentato; poiche costoro non confidano tanto, ch'ancor non pensino di poter sopportare alcun male; mà quelli entrano in battaglia, stimando di rimanere superiori, e di non hauer'à prouare male alcuno. E di questa è assai più indegna la Fortezza prodotta da impeto d'Ira, ò di qual si voglia altro affetto. Percioche hauendo noi tali mouimenti communi con le Fiere, oprando spinti semplice-

plicemente da essi, e non da Ragione, facciamo cosa simile più alle bestie, che à gli huomini. Non niego già, che l'Ira mossa per l'honesto, e moderata dalla Ragione non sia Virtù, e ch'ella non accresca mirabilmente il vigore per le forti operationi, si come la cote affina il taglio del rasoio. Mà dico, che si come ella è naturale in noi più di tutte l'altre specie di Fortezza impropria fin quì dette; così venendo priua della scorta della Ragione, hà più dell'animale, che dell'huomo, & è più lontana dalla vera Fortezza di tutte l'altre, che habbiamo raccontato. E con simigliante Fortezza, che nasce da furore, e da affetto, possiamo metter quella, che viene da disperatione, nascendo similmente da impeto sfrenato, e da inconsiderata risolutione di voler morire; onde hà del pazzo, e del fiero. Di questa sorte fù la Fortezza del soldato d'Antigono, allegato da Plutarco; percioch' essendo egli mal disposto della vita, e poco sano, il Rè per hauerlo conosciuto di valore in molte imprese, lo raccolse, e fece con ogni diligenza medicare, e guarire. E ritornando poi alla guerra, e mostrandosi freddo in quelle fattioni, nelle quali soleua essere ardentissimo, il Rè marauigliandosene, lo riprese; ond'egli senza scusarsi, tu sei stato, ò Rè (rispose) la cagione di rendermi meno ardito; poiche m'hai liberato da quella miseria, dou'io era, per la quale stimaua poco la vita. A questa siegue la Fortezza prodotta da ignoranza; percioche l'huomo per essa non solo opera senza elettione, mà anche senza vera cognitione del soggetto, intorno à cui trauaglia; e tosto che lo scuopre terri-

terribile, s'auuilisce, e fugge. L'vltima, e più ignobile specie di Fortezza impropria è quella, che viene dalla opinione del destino, nascendo primieramente da ignoranza, e poi da necessità. Conciosiache se l'huomo così fatto vedesse, che'l destino non fosse, e ch'egli, tentando Dio, con esporsi à manifesti pericoli, potesse di leggiero rimaner priuo, della vita, che per altro potrebbe conseruare, senza dubbio non si porrebbe à rischio alcuno; e così essendo più d'ogni altra lontana dall'elettione, è frà tutte le cattiue pessima. Poiche il falso pensiero della necessità è cagione di leuare il consiglio, la deliberatione, e l'esecutione agli huomini di questa maniera forti, e li fà viuere senz'atto di Prudenza, e di Ragione. E per venire a regola, quanto più si possa in così fatto caso, vniuersale; perche la vera Fortezza nasce dall'habito virtuoso, ch'opera intorno à soggetto terribile per fine honesto, ogni volta, ch'alcuno sarà intrepido contra simigliante soggetto, mà per altro fine, che per l'honesto, e mouerà per altra cagione, che per l'habito della Fortezza, ò sia sospinto da cagione interna, ò per qual si voglia altro habito, òd affetto, sarà forte impropriamente. E di tali specie di Fortezza quelle saranno più, e meno dalle altre perfette, òd imperfette, che più, ò meno s'auuicineranno all'honesto. Queste specie di Fortezza impropria sono spesso da Capitani Generali considerate, & hora d'vna, & hora da vn'altra, & hora di parte di loro, & anche dell'honesto si seruono in accendere i loro soldati alla battaglia, secondo che l'occasione richiede. E il proporre, come si truoua infinite volte, a i solda-

soldati la vita, la libertà delle Mogli, de' Figliuoli, e della Patria, senza fallo, altro non è, ch'vn proporre l'honesto. E Cesare in Farsaglia, douendo far giornata con Pompeo; cercò di giustificare la causa, e di mostrare a' suoi soldati, che combatteuano per la Giustitia. Il medesimo fece Scipione Padre dell' Africano nell' apparecchiarsi per combattere con Annibale; e prouata l'honestà della causa, ricordò a' suoi, che haueano altre volte vinto quel nemico; e di poi si sforzò d'infiammarli ad odio, & ad ira, proponendo finalmente loro la necessità ò mostrare, che rimanendo vinti, la Republica ruinaua. Et Annibale nello stesso tempo confortò i suoi à combattere per la necessità, mostrando, che, quandò fussero perditori, non rimarrebbe loro luogo di saluarsi, e che in miserissima seruitù sarebbono caduti; li confortò insieme dall'vtile per la preda grande, ch'erano per ritrarre dalla vittoria, e dalla peritia, e gloria loro nelle guerre di tant'anni, e dalla sua propria. E finalmente cercò d'accendere il suo esercito d'ira, mostrando, che i Romani fossero crudelissimi, e superbissimi, e che da loro egli & i suoi soldati fossero stati richiesti à Cartaginesi per punirli. Marcello, similmente, hauendo riceuuto da Annibale vna picciola rotta, spinse i suoi soldati à combattere, e di nuouo con maggior valore, per cancellare la vergogna, e racquistare l'honor perduto. Et il medesimo Cesare doppo il danno fattogli da Pompeo à Durazzo, hauendo notato d'infamia i codardi, ricordò à gli altri l'antico valore. E quasi d'ordinario nelle battaglie contra Francesi nō proponeua cosa maggiormēte à soldati,

dati, per renderli forti, che la Virtù loro, e la gloria delle passate imprese. E per la peritia de'suoi, & imperitia de'nemici combattè contra Pompeo in Farsaglia. Alessandro innanimì parimente quei soldati, che mandò ad assalire il passo della pietra tenuto da Arimazzo, per l'antico valore d'essi, e per lo premio, proponendo à colui, che fosse stato il primo à salirui dieci talenti, & à gli altri in fin'à dieci compagni noue per vno. Dell'affetto ancora dell'amore, oltra quello dell'Ira, trouiamo, che Capitani si seruirono. Percioche nella guerra di Granata i Caualieri per amore delle Dame loro fecero opera di singolar Fortezza. E di quì Platone nel Simposio scrisse, che inuincibile sarebbe vn'esercito raccolto d'Amanti. Mà tale amore di Platone per auuentura non sarebbe cagionato da semplice affetto, mà da habito d'amicitia fondato sù l'honesto, nascendo dalla Venere Celeste, com'egli presuppone, che produrrebbe gli huomini forti di vera Fortezza. Si come dobbiamo stimare, che fossero gli Amanti della Coorte sacra, con la quale Pelopida à Tegira riportò vittoria de' Lacedemoni. E possiamo similmente credere, che Pamine ricercasse così fatta amicitia, quando notando appresso d'Homero Nestore, che non fosse pratico ad ordinare le schiere de' soldati, volendo, che i Greci si raunassero insieme per Tribù, e per compagnie, disse, che meglio era accompagnare gli amanti, ò diciamo gli amici insieme. La Fortezza poi cagionata per ignoranza si vede ne i Neruii, che assaltarono Cesare, credendo, ch'egli fosse spauentato, e si contenesse ne gli alloggiamenti

menti per paura, e non per stratagema. Ond'egli ser-
randosi contra loro, con ageuolezza li ruppe, e per la
maggior parte gli vccise. E per indurre ancho col me-
zo della disperatione i soldati à combattere con maggior
ardire, ritrouiamo, che l'istesso Cesare combattendo con
gli Heluetij, lasciò il cauallo fuori della battaglia, e co-
mandò, che gli altri facessero il medesimo. E gli Helue-
tij perche fosse à ciascuno d'essi tolta la sperãza di ritor-
nare à Casa, e fossero costretti à combattere ostinata-
mente, abbruciarono dodici delle loro Città, e quat-
trocento Villaggi. Quella del destino è similmente or-
dinaria de' Turchi, e l'opinione di tale necessità cercano
d'imprimere ne i loro soldati, per spingerli pronti à ma-
nifesta morte. Dalle cose, che habbiamo diuisato, vie-
ne per conseguente chiaro, che coloro, i quali si danno la
morte, per fuggir alcun male, come la pouertà, le pri-
gionie, e così fatte sciagure, non sono forti: posciache
non sopportano la morte, perche sia honesto, mà per-
che non sono bastanti à sostenere i trauagli, e le straor-
dinarie molestie, & afflittioni. E di quì non siegue già
poi, che Catone facesse atto vile in ammazzarsi; poiche
egli non si priuò di vita, per fuggire, come i codardi,
minor male della morte; mà per conseruare appresso a i
suoi Cittadini quella riputatione, che si tenea più cara
della vita, e che dandosi in poter di Cesare, hauerebbe
perduta. Mà contuttociò non è parimente da dire, che
egli facesse attione forte, nè virtuosa, non hauendo la-
sciata la vita per fine honesto, nè con mezo honesto;
ond'egli, & altri così fatti non sono degni d'honore, cõ-

forme alle leggi della Virtù, e della Republica perfetta, quantunque fossero riputati degni di quell'honore, che s'erano proposto delle loro Republiche ambitiose, & imperfette. E perche nelle altre Virtù per la stessa cagione de'fini diuersi dall'honesto, e dalle circostanze possono succedere attioni, che paiano, e non sono veramente virtuose; in ciascuna d'esse potranno risorgere ancora diuerse specie di Virtù improprie nella maniera, che habbiamo veduto nella Temperanza, e nella Fortezza. E come alcune specie d'Intemperanza, e di Fortezza improprie, che habbiamo veduto, possono seruire al Morale, & al Politico per gradi, e dispositioni alla vera Temperanza, e Fortezza in quella guisa, che l'amor seruile è grado, e dispositione all'amor filiale; potrà parimente il medesimo nell'altre sorti di Virtù succedere.

Della differenza, ch'è frà'l forte, & il soldato. Cap. VI.

HOra è facile da raccorre dalle cose, che habbiamo vedute, la differenza, ch'è frà'l forte, & il soldato, e frà l'intentione dell'ottimo Principe, e dell'ottima Republica, e quella del Capitano intorno à i Cittadini, & à i soldati nelle battaglie. Il forte dunque si propone solamente l'honesto; & ogni volta, che gli siano poste innanzi attioni, nelle quali non possa ottenerlo, s'astiene dal farle. E col suo proponimento s'accorda quello del Principe, e dell'ottima Republica. Percioche hauendo essi proposto di fare, quanto più possono, perfetti i loro

i loro Cittadini, non gli ſcompagnano dall'honeſto, & hanno il medeſimo fine nelle battaglie col forte. Mà il ſoldato hà la ſua intentione nella vittoria, e che ſia honeſta, ò dishoneſta, non gl'importa. Et il medeſimo penſiero è nel Capitano, anzi per eſſo Capitano è tale nel ſoldato; poiche quello regola queſto; onde tanto procura di vincere colui, che guida, e gouerna l'eſercito della cauſa ingiuſta, quanto l'altro, ch'è capo della giuſta. Et auuenga che amendue vſino, per ottenere la vittoria, diſſimulationi, inſidie, inganni, e rapine, e paia lecito ad vn nemico eſercitar contra l'altro ogn'arte per riportar vittoria; eſſendo, come diſſe Cambiſe à Ciro appreſſo di Senofonte, differente il modo di trattare co i Cittadini, e con gl'inimici; nondimeno la diuerſità de' fini, e l'hauer la cauſa giuſta, òd ingiuſta, fà, che l'vno opera per così fatti mezi giuſtamente, e l'altro nò. Il forte parimente col fine accorda i principj interni della ſua attione, e combatte per l'honeſto, moſſo dall' habito della Virtù; percioche d'altra maniera non ſarebbe virtuoſo; e l'iſteſſo è deſiderato dall' ottimo Principe per la ragione, che già s'è detta, hauendo egli il ſuo penſiero riuolto alla perfettione del Cittadino: E quando egli propone il premio, ò la pena alle operationi timide, ò forti; ciò fà per accidente, deſiderando per ſe, che i Cittadini ſiano per l'honeſto ſolo forti, e per l'habito, che gli corriſponde. Mà il ſoldato non opera per l'atto della Virtù, mà per quello dell'arte, che può ſtare dalla Virtù diſgiunta; e così non hauendo altro fine, che la vittoria opra indifferentemente per ogni principio, per

il quale pensa d'ottenerla, ò nasca da sperienza, ò da speranza, ò da qual si voglia habito, ouer'affetto. Et il Capitano nella medesima maniera, per dare ardire al suo esercito, & assicurarlo da paura, acciò che combatta, e riporti vittoria, lo conferma ne' medesimi affetti, e cerca di dargli quell'impressioni honeste, e dishoneste, vere, ò false, che possono farlo intrepido, e vittorioso. Può dunque l'huomo esser buon soldato col combattere secondo gli ordini della guerra, e i comandamenti del suo Capitano, e non esser forte; non hauendo sempre il fine honesto, e non oprando per l'habito della Fortezza. E può similmente il forte ne gli honesti pericoli stimar la vita manco d'ogni valoroso soldato, quantunque più sperimentato di lui nell'armi. Poiche questi ricusa sempre la morte honesta, qual'hora non sia conforme à i precetti della guerra, e del Capitano; doue quello le và incontro ardito, senza punto schifarla. E così il Capitano s'appaga de' suoi soldati ogn'hora, che valorosamente combattono, com'egli comanda, non riguardando, se tale attione venga prodotta da princìpj virtuosi, ò da vitiosi. Mà il Principe, e la Republica buona vuole, che i suoi Cittadini non solamente combattano arditi, mà che à ciò si muouano co' princìpj interni, & esterni honesti; e riportando vittoria con dishonesti princìpi, non li reputa forti; e non la potendo riportare combattendo con gli honesti, non resta di commendarli di Fortezza. E se auuenisse, che'l forte fosse soldato, se bene si seruisse della peritia militare, tuttauia non si scompagnerebbe dall'honesto; percioche non mancherebbe d'esser

virtuo-

virtuoso. E se vero soldato dobbiamo chiamar colui, che non solamente si propone la vittoria per li mezi, che dal Capitano gli sono prescritti, e per il maggior bene, che si possa ottenere, e nella più eccellente compagnia, che si possa considerare; vero soldato frà tutti sarà quello dell'ottima Republica; poiche combatterà per il ben ciuile, e sotto la più degna forma, che nella Ciuiltà si possa comprendere, e con le più perfette regole, che si possano ritrouare. Per la qual cosa l'huomo così fatto sarà insieme vero soldato, e forte; perch' essendo Cittadino d'ottima Republica, non farà mai atto militare, che non sia virtuoso, e con l'honestà congiunto.

Come si possa fuggire il Timore. Cap. VII.

RImane per vltimo da considerare più particolarmente in qual guisa l'huomo possa diuenir forte; e perche alla Fortezza è più contraria la Timidità dell'Audacia; ci sforzeremo di ritrouare i rimedij da cacciare il timore, per aprire più ageuolmente l'entrata alla Fortezza. È dunque da considerare, che la paura nasce dal pericolo del male, che viene appresentato dall' oggetto terribile, che stà per distruggerci, e leuarci la vita. E così possiamo dire, che due sono le cagioni, che inducono il timido à fuggire; l'vna il credere, che la vita sia il maggior bene, che s'habbia; e l'altra il pensare, che'l restarne priuo sia il maggior male, che ci possa auuenire. Onde per conseruare il maggior bene, e per ischifare il maggior male, che possa accadergli, elegge di fuggire.

gire. Il timido dunque verrà per auuentura asſicurato, ſe riguarderà, che l'opinione, ſopra di cui fabrica il ſuo diſcorſo, è falſa. Percioche è lontaniſsimo dalla verità, che la vita ſia il maggior bene, che venga poſſeduto dall'huomo; e per conſeguente è falſo ancora, che la Morte, ſua priuatione, ſia il maggior male, che gli poſſa ſuccedere. E ciò manifeſtamente ſi vede dalle coſe da principio diſcorſe; percioche fù dimoſtrato, che'l ſommo bene dell'huomo veniua dall'opinione della forma d'eſſo, ſecondo la propria virtù ſua. Talche non conſiſte nella ſemplice vita; perche hauendola cõmune con gli altri animali, non ſaremmo nella noſtra perfettione differenti da eſsi, nè eſsi da noi. In maniera, che viuendo vita di Sardanapalo, e non ſolo di Sardanapalo delitioſa, e colma di dishoneſti piaceri, mà viuendo aſſolutamente vita beſtiale, e ferina, ſaremmo felici; coſa inconuenientiſſima, & impoſsibile. Perilche eſſendo l'huomo ragioneuole, e ciuile, il ſommo ſuo bene è ripoſto in oprare perfettamente à conſeruatione della Ciuiltà, e della Republica, per rilucere in così fatta operatione principalmente l'honeſto; e per eſſere la più nobile, e più degna, à che nella vita attiua ſi poſſa peruenire. La onde ſi come la ſemplice vita non è il ſommo bene humano, mà tal'è la vita ciuile in atto perfetto; così il maggior male, che l'huomo poſſa patire in quanto tale, non è la morte, nè la priuatione della vita naturale; mà la morte ciuile, e l'eſſere inhabile al commercio humano per proprio mancamento. Dico per proprio mancamento; poſciache come il bene della vita attiua conſiſte nella

nostra operatione virtuosa; così il suo opposto nasce d al mancamento nostro. Qualhora dunque la persona, per saluare la semplice vita, saprà di commetter fallo contrario alla Ciuiltà, e di douerne per sua colpa rimaner priuo; conoscendo perciò di perdere maggior bene della medesima vita, e d'essere insieme per riportare mal maggiore della Morte naturale; rifiutando il saluar la vita naturale, eleggerà più tosto la conseruatione della vita Ciuile, con sopportar la morte naturale, che la Ciuile. Percioche saluando la vita, e perdendo l'honesto, si cõseruerebbe, e viuerebbe in quanto animale; mà si perderebbe, e morirebbe in quanto Ciuile. E per contrario saluando la ciuiltà, e l'honesto con perdere la vita, morirebbe in quanto animale, mà come Ciuile viuerebbe nella sua Republica glorioso, & immortale. E da tal rispetto Senofonte mosso, venendogli auuiso, mentre sacrificaua, della morte del Figliuolo à Mantinea, continuando il sacrificio, depose la Corona; mà essendogli subito soggiunto, che valorosamente combattendo era rimaso estinto; rimettendosela, chiamò gli Dei, à cui sacrificaua, in testimonio, che in esso era stato molto maggiore il piacere della Virtù del Figliuolo, che'l dolore della sua morte. E ciò disse Senofonte; percioche molto ben conosceua, che hauendo il Figliuolo finita la vita in seruitio della Patria, & hauendola perciò spesa à quel fine honesto, à ch'ella naturalmente era destinata, apportaua al Padre, & alla Patria maggiore splendore, che non haurebbe fatta la semplice vita di lui inutilmente conseruata. E non solo gli huomini di simigliante

manie-

maniera ſaggi conobbero, che ci era tal bene molto più nobile, e degno della vita, & vn male molto più graue, e più da fuggire della morte; mà dalle valoroſe Donne Spartane ciò fù parimente compreſo, percioche moſtrauano grandiſſimo contento, non che diſpiacere, de'Figliuoli, che, per ſeruitio publico combattendo, rimaneuano eſtinti. E qualhora codardi ſi foſſero ſaluati, come nemici talmente gli odiauano, che alle volte anche di propria mano diedero loro la morte. Mà che più? gli animali irragioneuoli manifeſtano inſieme di non tener ſempre la vita per ben loro maggiore. Percioche ſappiamo frà gli vccelli eſſeruene alcuni di tal ſorte, come le Perdici, che mentre hanno i piccioli figliuoli ſotto il loro gouerno, ſe veggono l'vccellatore dirizzato alla preda d'eſſi, s'inuiano ad incontrarlo, e ſaltandogli innanzi a'piedi, per leuarlo, e diuertirlo dal proponimento, gli porgono occaſione d'inſidiare à ſe ſteſſe; dalche per altro, con grandiſſima ageuolezza ſcampando, ſi aſterrebbono. Et il medeſimo ſi pruoua d'ordinario in tutte le Fiere, che mentre allattano i Figliuoli, eſpongono la vita ſenza alcun riſparmio al furor dell'armi, e per ſaluarli non riguardando alcuno di que'pericoli, che in altre occaſioni non ſolo non incontrerebbono, ma con ogni loro potere cercherebbono di fuggire, danno a vedere chiaramente, che la conſeruatione de' Figliuoli, e per conſeguente della propria ſpecie, è da eſſe molto più ſtimata della propria vita. Appare dunque, che non eſſendo la vita il ſommo bene, che poſſiamo ottenere, nè la morte il più importante male, che ci poſſa intrauenire,

non

non dobbiamo anteporre la vita à tutte le cose, nè fuggire i pericoli della morte, nè la morte stessa per ogni occasione. E le cose, alle quali non dobbiamo anteporre la vita, sono quelle, per cagion delle quali la stessa vita ci è data, ch'è il fine humano, per cui l'huomo è huomo, & à cui deue dirizzare tutte le attioni sue, come dicemmo; conciosiache questo consista nel ben Ciuile, e nella vita virtuosa, la qual'è accõpagnata dall'honestà. Quindi nascerà, che la persona per ogni cosa, che sopporta, ò da lui ammessa gli verrà offuscata l'honesta vita in maniera, ch'egli rimanga inhabile al ben ciuile (come s'è già detto) disprezzerà la semplice vita, per non rimaner priuo della Ciuile, alla quale è nato. E per incamminarsi al disprezzo de' pericoli per l'honesto, dourà considerare, che molte volte fuggendo, si rimane più ageuolmente morto, che combattendo. Poiche il nemico ferendo senza contrasto, può priuarne della vita à suo piacere; mà contraponendosegli può tenerlo lontano, scacciarlo, e rimaner sicuro. Di più l'huomo vilmente fuggendo, non solo mancherà nella Virtù della Fortezza, nella quale come à se stesso conuenientissima, deue procurare d'essere eccellente; mà si farà di peggior conditione d'infiniti animali debolissimi, che assaltati per la conseruation propria, ò de' Figliuoli, amano meglio difendersi combattendo, come s'è già accennato, contra anche à sproportionata forza, che mettersi in fuga con partito dubbioso di saluarsi. E se la bellezza, e dolcezza de' premj, e la bruttezza, e molestia delle pene hanno forza di spinger le genti, per altro timide, à manifesti pericoli della

morte: chi mirerà la bellezza dell'honesto, il qual contiene in se maggior diletto, e splendore di tutti i premj del Mondo, e la bruttezza opposta, ch'è più molesta, e dolorosa della Morte: scacciando da se ogni timore, anderà intrepido, e forte nelle, benche pericolose, honeste battaglie, e con più ardire di qual si voglia animoso soldato, che per affetto d'amore, ò di disperatione, ò per lunga sperienza, ò per paura della pena, ò per desiderio d'vtile, e di gloria si soglia accendere à combattere. E tanto basti della Fortezza, e delle specie improprie d'essa, e della differenza, ch'è tra il soldato ordinario, & il forte, e del modo d'assicurarsi dal timore, e di conseguire essa Virtù.

Della Mansuetudine. Cap. VIII.

DOppo la Fortezza non sarà sconueneuole ragionare della Mansuetudine, come di quella, che trauaglia intorno all'affetto dell'Ira, la quale in vn certo modo appartiene ad essa Fortezza, e le pare conseguente; poiche dicemmo lei essere come sua cote, e pare ancora, che la Fortezza venga presupposta dall'Ira; perche essendo l'Ira appetito di vendetta, & al vendicarsi essendo necessario per ordinario affrontare il nemico, e mettersi à pericolo contra l'oggetto terribile, ciò appartiene alla Fortezza. Per la qual cosa poiche l'Ira può appartenere per diuersi rispetti all'vna, & all'altra Virtù; & alla Fortezza come cote, & alla Mansuetudine come propria materia, e questa alcune volte presuppone quel-

la; andranno ancora ragioneuolmente congiunte; e la Mansuetudine seguirà la Fortezza. Diciamo dunque, che l'Ira è vn'affetto, che vien desto in noi per le offese, che ne sono fatte. E conciosiache elleno possano essere varie, e diuerse; varie anche, e diuerse possono essere le cagioni dalle quali vien mossa. E perche non tutte le offese meritano, che l'huomo s'adiri, nè contra tutti ci dobbiamo adirare in vn medesimo modo, nè in vn'istesso tempo, nè à vn medesimo termine; perciò l'huomo, che s'adira per occasioni conueneuoli, e contra chi, nel modo, nel tempo, & infino al segno, che si conuiene, è virtuoso, e si chiama mansueto: e chi nol fà è virtuoso. E colui, che in ciò manca, perche non hà il proprio nome, chiameremo flemmatico, ouer freddo, e potrebbe forse anche esser chiamato dapoco, & è biasimeuole, e seruile. Percioche non s'adirando di cosa alcuna, diuien bersaglio dell'ingiurie, e dell'insolenze altrui, e patisce ogni dannosa vergogna, & infamia. L'eccesso poi dell'Ira può nascere in tutte quelle cose, che appartengono all' attione; percioche la persona può adirarsi con chi non conuiene, per cagione, che non conuiene, e più tosto, e per più tempo, che non conuiene. E può l'huomo eccedere nell'adirarsi in tutte queste cose; mà non già in tutte nello stesso tempo, per essere incompatibili frà loro, come hora vedremo. L'eccesso dunque dell'Ira, ch'è in tutte le parti dell'attione, non può andare vnito in vn soggetto, ma và diuiso, e compartito secondo la diuersità de gli humori, e delle complessioni. E così coloro, che hanno gli spiriti sottili, e disposti ad infiammarsi,

di leggiero s'adirano con chi non debbono, e più, che non debbono, & anche per cagioni, per le quali nō debbono, ma presto anche s'acquetano, la qual cosa è in essi ottima. Conciosiache sfogando l'Ira, la lasciano, e la celerità d'essi essendo impetuosa si fà manifesta; e per tal cagione sono chiamati iracondi. E quelli, che per eccesso di grandissima colera sono in ciò più intensi, e più subiti, vengono detti colerici. Mà coloro, che sono di spiriti più grossi, e terrestri, come veggiamo i melanconici, possiamo dire, che siano similmente di due maniere; percioche alcuni sono chiamati acerbi, & altri molesti; e gli acerbi s'accendono più difficilmente, nè con tutti, nè per ogni cosa; mà adirati, che sono, malageuolmente si placano, nè senza vendetta, pare, che l'ira loro si possa sfogare, quasi che ricerchino il piacere della vendetta per medicina, e rimedio del dolore, che dall'offesa hanno riceuuto. E mentre ciò non succede loro, l'Ira nel sangue d'essi, come il fuoco in pece tenacissima, non cessa d'arderli di perpetuo desiderio di vendetta, & hanno bisogno di lunghissimo tempo per digerirla. Poiche la portano celata, nè con lo sfogare la passione loro con gli amici aprono la via all'esortationi altrui, che possano curarli. I molesti poi s'adirano per quello, che non deuono, e più, e per maggior tempo, che non debbono; anzi mai non s'acquetano, nè depongono l'Ira, se non si vendicano, ò non veggono punito il nemico; onde viuendo in simigliante affetto, sono insino à se stessi insopportabili. Per la qual cosa gli huomini partiali, e seditiosi, facendo l'habito nelle vendette, viuono sempre

con

con desiderio d'offendere altrui;e si come sono inhumani, e bestiali; e cosi trattando sempre di ferite, di morti, e dell'altrui distruttioni, riescono nel conuersare odiosi, & intollerabili, e con tanta passione, che prouano quasi maggior dolore ; & affanno in se stessi di quello, che à i loro nemici procurano . Hora i molesti sono simili à gli acerbi,poiche tardi s'adirano,e tardi anche s'acquetano; mà sono poi peggiori de gli acerbi . Perche quelli non si potendo vendicare, rimettono l'Ira con la lunghezza del tempo; doue i molesti mai non la depongono senza la vendetta. Onde si come è impossibile, che contrarie complessioni si trouino in vn soggetto , e l'essere insieme veloce, e tardo, palese, & occulto, finito,& infinito; così è impossibile, che in vna persona medesima si congiungano tutti quegli eccessi dell'Ira, che à diuerse , & à contrarie nature habbiamo veduto essere conseguenti . Poiche non meno distruggerebbono colui , nel quale si trouassero, di quello, che le contrarie qualità in atto, & in estremo , e sproportionato eccesso lo ridurrebbono alla morte . E perciò potremo forse conoscere , come si possa intendere , che l'intero male distrugge se stesso . Conciosiache essendo il male priuation del bene , e l'intero male dell'intero bene,e perciò dell'essenza della cosa , nella quale s'hà da trouare; siegue, che non si potendo dar male alcunò in atto senza soggetto, l'intero male distruggendo ogni soggetto non si possa mai ritrouare in atto , e così distrugga se stesso . Dalle cose dette dunque potremo raccogliere, che due sono le principali specie di coloro , ch'eccedono nell'Ira , alle quali si riducono

no immediatamente due altre, gl'iracondi, e gli acerbi; gl'iracondi quando sono in supremo eccesso, producono i colerici, e gli acerbi i molesti. L'estremo dunque, ch'eccede nell'adirarsi, è assai peggiore di quello, che pecca nel difetto. Percioche l'huomo, che cade in questo, nuoce solamente à se stesso, diuenendo per la sua dappocaggine preda di chi lo vuole offendere. Mà quello essendo intento nell'altrui offesa, e d'essa nutrendosi, è molto più ingiusto, & al publico più pernicioso. E la diffinitione della Mansuetudine, potremo dire, che sia vn'habito per cui, chi lo possiede, s'adira contra chi, e perche, e come, e quando, e quanto ricerca la retta Ragione.

Come l'huomo si debba adirare. Cap, IX.

EBenche sia malageuole il prescriuere alle persone le cose, il modo, il tempo, & il temine nell'Ira; tuttauia procureremo di darne qualche regola, che se non potrà abbracciare tutti i particolari, per essere infiniti, s'accosterà, quanto sarà per noi possibile, alla prattica, & all'operatione. Se l'Ira dũque è data per ribattere il male, che le soprasta, e l'offese, che ne vengono fatte, à fine di conseruarci; questa sarà forse quella, che si mouerà per discacciare l'offesa della propria persona. E se l'huomo non è nato solamente per viuere, come gli altri animali, mà per viuere virtuosamente; parrà molto più giusto l'adirarsi per ribattere l'offese, che c'impediranno, e vieteranno il viuere virtuoso. E conciosiache

che

che la vita attiua in suprema perfettione sia riposta nella Felicita Ciuile, & à questa, e per questa l'huomo faccia, & dirizzi tutte le sue attioni; ragioneuolissima sopra tutte parrà l'Ira, che nascerà dall'offesa, che immediatamente verrà fatta nella Felicità, e nella vita Ciuile. E perche alla conseruatione del corpo, & alla vita virtuosa, e felice si ricercano i beni esterni, come materia, & instromento da operare; quindi ragioneuole viene ancora l'Ira per ribatter l'offese, che contra tali beni vengono fatte, come quelle, che possono impedire, e disturbare l'operationi della nostra vita, ouero della nostra Virtù, e della nostra Felicità. Mà se l'Ira nell'huomo è affetto, che deue essere regolato dalla Ragione, e non muouersi, se non per vendicare l'ingiuria vera, ò apparente, che n'è fatta, & essendo necessario à produrre questa, che vi concorra l'intentione dell'offensore: che elegga d'offendere, ò mostri di volerlo fare; quell' Ira parrà ragioneuole, che andrà contra persona, nella quale sarà stata, ò si vedrà intentione di farne offesa. Mà se l'intentione, e l'opinione d'ogn'vno non può pregiudicare nella conuersatione, come quella de' vili, e vitiosi, e che non sono in conto alcuno; nè anche l'offesa d' ogn'vno sarà meriteuole d'Ira; mà quella parrà veramẽte degna, che venendo da mala intentione apporterà all' offeso pregiudicio, e danno, e specialmente nella vita ciuile. E conciosiache i maggiori, & i capi della Republica, per auanzare gli altri di riputatione, possono col loro giudicio, e con le loro ingiurie nuocere massimamente altrui, & impedirgli il bene attiuo: parrebbe per-
ciò,

ciò, che contra di loro la perſona offeſa indebitamente, ſi doueſse principalmente riſentire. Ma ſe l'offeſe, e l'ingiurie ſi debbono vendicare, per ricuperare la riputatione perduta: e colui reſta veramente infame, e dishonorato, & incapace de' beni di virtuoſa Republica, che contra eſsa Republica opra, offendendo i Magiſtrati, & i Capi di quella, ò coloro, che per legge di Natura con ogni oſseruanza, e pietà ſi deuono oſseruare; è manifeſto, che l'huomo offeſo, e ingiuriato dal Principe, ò dal publico Magiſtrato, ò dal Padre, e da perſona, che in luogo di Padre debba riuerire, non deue eſercitare l'Ira, nè deſiderare in ſimil caſo vendetta alcuna fuori dell'honeſta giuſtificatione, non ſi potendo riſtorare ragioneuolmente l'offeſa particolare con la publica, nè cō alcun'altra dishoneſta operatione. E perciò biaſimeuole fù l'ira di Coriolano, quando per l'ingiuria riceuuta dal Popolo riuolſe l'armi contra la Patria; e ſimilmente quella d'Alcibiade, che per la medeſima cagione diuenne nemico à gli Atenieſi, e gli hebbe à ruinare. Per la qual coſa pare, che ſi debba dire, l'Ira eſſer giuſta per vendicarſi di coloro, che con mala intentione offendono, & apportano pregiudicio nella conuerſatione, ogni volta, che la vendetta non ſia in danno publico, nè contra l'honeſto. E ſe l'Ira ſi deue muouere (come s'è detto) per l'offeſa, che n'è fatta, ouero ne ſopraſta; durerà, quanto la medeſima offeſa ſarà preſente, & apporterà danno, ò potrà farlo. Laonde volendo l'offenſore reſtituire il tolto, e ricompenſare l'offeſa fatta, dourà l'offeſo rimetter l'Ira; e non volendo l'offenſore ciò fare, potrà

potrà

trà l'offeso adirarsi tanto, e per publica persona cercar vendetta, quanto la presente necessità della difesa della propria persona ricercherà, ò la solleuatione della verità, e del proprio honore. E se la vendetta è vna compensatione; ella non deue eccedere il termine, e la proportione conueneuole del male, che s'è patito. Anzi se l'Ira hà per vltimo fine il saluare il bene, che viene offeso, ò tolto; quallhora l'huomo haurà scacciata la forza del nemico da se, ò ricuperata la robba, che gli haurà occupata, ò chiarita la calunnia, che gli sarà stata data, e ricuperato il suo honore; dourà placarsi. E conciosiache per la Mansuetudine si possa alle volte egualmente rimettere l'ingiuria, e vendicarla; il perdono, come più difficile, renderà più illustre la Virtù; e le côuerrà molto più, che la vendetta. E massime perche il perdonare si fà sempre col discorso, e la vendetta non sempre, per venire spesse volte dal semplice affetto dell'Ira. E quindi il perdonare l'offese è proprio dell'huomo, & il vendicarsi gli è commune con le bestie. Dico, che'l perdonare è congiunto sempre col discorso; percioche chi perdona, paragona la vendetta, cioè il piacere, ch'è per ritrarre dal dolore, che spera di dare al nemico, col piacere, ch'è per prouare, che'l medesimo offenditore riconosca da lui il beneficio della vendetta rimessa, e del perdono. E così eleggendo il perdono per migliore della vendetta, lo fà mediante il consiglio, e la Ragione, Et ancor che gli animali irragioneuoli, come veggiamo i Cani, & i Caualli, seguano placati l'huomo, e diano segno di vezzeggiarlo, dopo l'essere stati da esso attizzati,

e battuti; nondimeno tale tranquillità, e vezzeggiamento non si può dire atto di perdono, mà remissione d'Ira, la qual nasce, ò per paura, ò per cibo, ouero per altra cosa piaceuole, che loro si presenta. E così l'Ira viene in essi estinta dal timore delle percosse, e dall'oggetto piaceuole, che hauendo più possanza in loro del molesto, li rende placidi, e tranquilli. Dico, che l'Ira rimane estinta dal timore, sì perche'l timore aggiaccia il sangue dall'Ira acceso, come perche ne leua la confidanza d'hauerci à vendicare, e per conseguente scaccia l'appetito della vendetta, e l'Ira. E conciosiache le nostre attioni, (come s'è detto) siano dirizzate al bene publico, e l'offese de gli altri beni siano da noi stimate hor maggiori, & hor minori, secondo che più, e meno possono impedirlo, e leuarcelo; è chiaro, che l'offese s'hauranno da terminare, ò da sospendere, quanto il publico beneficio, & interesse potrà ricercare. E tanto sia detto per conto delle cose, e delle persone, per le quali, e contra le quali possiamo adirarci, & insieme del modo, del tempo, e del termine, che dobbiamo tenere nell'Ira. E perche l'Iracondia è più cõtraria alla Mansuetudine della freddezza, per esser peggiore, come habbiamo veduto; siegue, che discorriamo, come l'huomo si possa guardare da tale habito; perche in questa maniera gli sarà più ageuole l'acquisto della Mansuetudine.

De' rimedij contra l'Iracondia. Cap. X.

NAscendo dunque l'Iracondia dallo spesso adirarsi, e venendo l'Ira per cagione d'alcuna offesa, come

me s'è detto; l'huomo per non cadere in tal' habito cattiuo, deue stare auuertito sopra l'offese, che possono accadergli, in quella guisa, che stanno proueduti contra il fuoco coloro, che habitano le Città fabricate di legno; con discorrere i casi, che possono intrauenire, & apparecchiarui li rimedij, seruendosi della Ragione per iscorta, e come per guardia vigilante contra simili accidenti. E si come i periti Nocchieri, per solcare sicuramente il Mare, considerano nella carta da nauigare, mentre sono in porto, i luoghi, ne'quali per trascuraggine, ò per fortuna potrebbono rompere, e dirizzano poi la nauigatione lontana da'pericoli del naufragio: così l'huomo auanti, che tratti cosa alcuna, deue hauere l'occhio a'pericoli, che soprastanno alla conuersatione, riguardando à gli humori delle persone, con le quali haurà da trattare, & alle discordanze, che può hauere con loro, à fine di schifarle, e scostarsene. E perche, come da grossi traui nō nascono per ordinario gli spessi incendij, mà da paglia, stoppa, ò picciole festuche, le quali vengono poste inconsideramente, sul fuoco; così le spesse ire; dalle quali è prodotta l'Iracondia, non sogliono venire da cagioni di loro natura graui, mà da leggiere, e di poco momento, (tali sono le burle prese da vero, ò i motti interpretati in sentimento finistro) però la persona dourà andare ritenuta, non solo ne'maneggi importanti, ma ne i leggieri ancora, e così nel dare, come nel riceuere la burla, e nel motteggiare, & esser motteggiato, come più à pieno diremo nell' Vrbanità. Mà hora diciamo, che l'offese tengono con la parte irascibi-

le dell'Anima nostra quella stessa proportione, che hà il fuoco con la poluere della bombarda. Percioche quella così subito auampa, quando lo sente, e senza alcun ritegno si sforza d'abbattere ciò, che se l'oppone, come questa quando le viene soprapposto il fuoco. Onde è cõueneuole allontanar l'offese dalla potenza irascibile, talche il giudicarle sia rimesso prima alla Ragione, che quasi auueduto Bombardiero habbia cura d'accendere, ò nò l'Ira, secondo che le vedrà degne di risentimento, ò di sprezzo. E perche sogliamo non solamente adirarci con gli altri huomini, e per loro cagione, mà per la souerchia affettione anche, che portiamo spesse volte à bestie, & à cose inanimate, quando siamo dãneggiati in esse, ò ne veniamo priui; per non adirarci in ciò indebitamente, douremo metterci innanzi à gli occhi il bel detto d'Epitteto: D'vsare la pentola per pentola, non ci affettionando à Cane: à Cauallo, à Statua, ouero ad altra cosa più di quello, che comporti la sua conditione, e non riputando nostro quello, che non dipende in tutto dall'animo nostro, e che per mille accidenti possiamo perdere, in maniera che rimanendone per qual si voglia accidente priui, non sia per commouerci punto ad Ira, non essendo tali cose il nostro vero bene, mà instromẽti vilissimi, e molte volte contrarij ancora à conseguirlo. E quando l'huomo à così fatte cose habbia souerchia inclinatione, deue priuarsene affatto, facendo forza à se stesso, con recarsi vna sol volta dispiacere, per rimanere libero da mille, che da simigliante occasione potrebbe riceuere nell'auuenire. E tale precetto ne viene

ne

ne da Augusto; percioche ritrouandosi in Casa di Pollione à cena, inteso che hebbe da vn misero schiauo, che a' suoi piedi era fuggito, ch'egli era destinato esca de' pesci del viuaio dal suo Signore, hauendogli per isciagura spezzato vn vaso di cristallo; liberò prima quell'infelice, e di poi tolta vna bacchetta, fracassò il restante de'cristalli di Pollione, comandando insieme, che'l viuaio fosse atterrato. Auuisandosi esser meglio all'amico il sentire dolore di così fatta perdita vna sol volta, che stare ogn'hora esposto per mille impensati accidenti ad occasione d'Ira crudele, e rabbiosa. Nella medesima maniera il Rè Cotis, conoscendosi di souerchio inclinato all'Ira, venendogli donati molti vasi di terra con arte marauigliosa fabricati, dopo hauere rimunerato l'amico, gli spezzò, per liberare i famigliari suoi dal pericolo di guastarli, e per leuare à se stesso soggetto d'adirarsi contro di loro. E così perche l'Ira più ageuolmente si muoue, e più spesso, doue hà minore ostacolo, e minimo ostacolo si truoua, doue si tiene autorità suprema, e si può senza timor di vergogna, ò di castigo risentirsi contra l'offeso; però l'huomo, per fuggire l'Iracondia, dourà auuezzarsi à disprezzare l'offese de'domestici, e famigliari, sopra de'quali si può dire, che habbia dominio assoluto. Percioche rispondendo, e prouedendo a' mali portamenti loro con l'animo tranquillo, rintuzzerà in modo l'impeto di questo affetto, che farà l'habito di frenarlo. E ciò fù molto bene osseruato da Socrate, seruendosi (com'egli diceua) della bestialità di Santippe sua Moglie, per imparare in Casa la Patienza da valersene

fuori

fuori con gli altri. E certo si come nel continuo attizzare i Cani contra ogni sorte di cosa si fanno egualmente molesti, e mordaci à gli amici, & a' ladri; così l'Ira aggùzzata dalle famigliari, e continue alterationi, accresce in modo il mal'habito, che ne fa l'huomo insolente, furioso, & insopportabile appresso ad ogni sorte di persone, e tanto più à gli amici, quanto più de gli altri conuersano con esso. Non si deue però conchiudere da questo, che i famigliari, mentre sono degni di castigo, e di riprensione, non debbano esser castigati, e ripresi; mà si deue intendere, che ciò si faccia col modo conueneuole, senza darsi in potere dell'Ira nella maniera; che racconta Gellio hauer fatto Plutarco nel punire l'insolenza d'vn seruo, senza prenderne alteratione. E quì non par da tacere, che Crate Tebano con male parole prouocando à posta le meretrici à villaneggiarlo, s'auuezzaua à sopportare l'ingiurie, & à confermare per conseguente l'animo contra l'Ira. E se i Principi, che si compiacciono di buffoni, gl'inuitano similmente à dir loro villania, per disporre l'animo à sentir cose noiose senza alteratione, sono degni di non picciola lode; così fatto rimedio sarebbe parimente conueneuole contra l'Iracondia. Con lo stare dunque proueduto contra gli accidenti, e le offese, che nella conuersatione possono succedere, e così nelle cose leggieri, come nelle graui, e col non mouersi ad ira, se prima l'offese non siano giudicate dalla retta Ragione meriteuoli d'adirarsi, e col non affettionarsi à cose, che perdute, ò danneggiate siano alteratrici, e con l'auuezzarci à sopportare l'offese de' famigliari,

non

non si caderà nell'habito dell'Iracondia. E perche può auuenire, che l'huomo, con tutto che habbia cercato di star proueduto, per non adirarsi del continuo, cada nõdimeno alle volte in Ira: anzi è necessario, per esser mãsueto, ch'alle volte s'adiri, mà in modo, che non s'allontani dall'honesto; douremo similmente considerare, com'egli sentendosi ingombrar l'animo da questo affetto, à che segno debba dirizzare la Ragione, accioche dall'impeto d'esso non rimanga oppressa, e possa acquistare l'habito della Mansuetudine.

De' rimedij per moderar l'Ira, & acquistare la Mansuetudine. Cap. XI.

PErche l'Ira dunque, come tutti gli altri affetti, apporta alteratione all'animo, & al corpo, e con mouimento per auuentura tanto più gagliardo de gli altri, quanto essa è più impetuosa, e più possente, e nella maniera, che sogliono le terribilissime febri, può esser preueduta per alcuni particolari accidenti, e segni, che la precedono, e l'accompagnano, conuiene conoscerli per ritenerla, e metterla in potere della Ragione. Essendo dunque l'Ira vn'accendimento del sangue, per vendicarsi dell'offesa riceuuta, e tale accẽdimento infiammando primieramente, e principalmente gli spiriti, commoue in vn momento la persona diffondendosi eglino per tutte le sue parti. Laonde la faccia subito si trasmuta, e di serena fassi oscura, e così gli occhi, la bocca si riscalda, e gonfia. E conciosiache li medesimi spiriti siano sregolati,

lati, danno anche sregolato moto alle stesse parti del corpo, e spesso cagionano in esse tremore, e la voce diuiene ineguale, è torbida. E perche gli spiriti spandendosi in tutte le parti, s'inalzano al ceruello, principale instromento dell'Anima nostra; di quì s'appresentano subiti, e scomposti fantasmi al discorso; onde l'huomo, senza considerare, manda fuori concetti confusi, e parole da vergognarsi, e da pentirsi. Si come dunque l'Ira è passion commune dell'Anima, e del corpo, mà è principalmente dell'Anima, e per cagione di lei trappassa nel corpo; così li segni raccontati vengono dall'Animo, e dal corpo, & alcuni sono più proprij dell'Anima, & alcuni altri più proprij del corpo; i segni proprij della passione dell'animo sono la molestia, che la persona pruoua per l'offesa riceuuta, & il piacere, che le dà la speranza di poterfi vendicare; & oltra di ciò il parlar cose sconueneuoli, e fuori di ragione. Gli altri segni poi sono più proprij del corpo. Laonde si troueranno ancora rimedj, parte communi, e parte proprij à gli accidenti, che apporta l'Ira all'Animo, & al corpo. Essendo dunque l'Ira vn furore, che corre precipitoso all'essecutione della vendetta, & è differente dalla pazzia (come disse Catone) per la sola breuità del tempo; rimedio commune à tali passioni, per raffrenarle, sarà la tardanza di così fatta essecutione. Percioche si come il fuoco si smorza con l'acqua, così il furore, e l'impeto dell'Ira viene oppresso dal tardare. Conciosiache dou'ella, come Cauallo furioso, con la velocità toglie la vista alla Ragione, nè le lascia tempo di vedere il precipitio, à che viene strascinata; così

la

la tardanza, reprimendo il moto irragioneuole, raffreda da per conseguente quel bollimento del sangue, dal quale nascono gli sregolati mouimenti del corpo, e le mostruose imaginationi, che n'aggirano, e dà luogo alla Ragione, che riposata possa rettamente discorrere, e deliberare. E ciò fù posto in pratica da Senofonte, che stando in punto con la sferza per punire vn seruo, fece à se stesso violenza, con tener sospeso il braccio, dicendo di castigare in simil guisa l'Ira. I rimedij proprij dell'Animo si deuono poi cauare dall'auuertire, che l'appetito della vendetta è sempre accompagnato dal piacere, che porge la speranza di vendicarsi. Onde sentendosi l'huomo assalire da così fatto piacere, si ricorderà, che nasce dalla parte irragioneuole. Perche come Focione, vedendo il Popolo Ateniese approuare vna sua sentenza, dubitò d'hauer detto alcuna sciocchezza, per riputare quel Popolo di giudicio peruerso; così l'huomo dubiterà, che tal piacere, per esser proprio dell'Anima irragioneuole; non sia parimente irragioneuole, e debba traboccarlo in qualche errore. Laonde facendo ricorso subito al silentio, s'assicurerà dal parlare sconueneuole, e dall'accrescere materia all'Ira. Et oltra il silentio cercherà di diuertire il pensiero altroue. Et à simiglianti precetti hebbe riguardo Artemidoro nell'auuertire Augusto, che nel principio dell'Ira dicesse fra se l'Alfabeto Greco. Percioche l'Animo seruendosi dell' instromento del corpo, ch'è materiale, non può nello stesso tempo essere inteso à diuersi oggetti; poiche in vn medesimo momento ancora non si possono rappresentare

egualmente. E quindi la forma dell'vltimo oggetto (s'egli è gagliardo) ne caccia di leggiero quella del primo. E come ne gli suenimenti auuiene, ne'quali con stretti lacci di violenza de gli spiriti, che n'opprime il cuore, richiamata alle parti esteriori, ne lascia liberi dal primo dolore, ò lo rallenta; così la persona sentendosi adirare, se riuolgerà subito la mente altroue, scaccierà dall'animo suo l'imagine dell' oggetto cattiuo, ò rallenterà l'impeto della sua impressione talmente, che aprirà la strada al discorso da leuare l'occasione all'Ira. E di così fatto rimedio si serui Aristotile, quando dopo essere stato villaneggiato da vn' insolente, che gli domandò se l'hauea assordito, gli rispose di non hauere inteso ciò, che hauesse detto, mostrando d'hauer riuolto la mente da quella ingiuria à più degno pensiero. E di qui succederà poi, che l'huomo hauendo sottoposto in parte l'affetto alla Ragione, questa, come accorto Capitano, non comporterà, che l'Ira, quasi temerario soldato, entri senza il suo comandamento in battaglia contra il nemico; mà vorrà, che, come serua, siegua vbbidiente i suoi cenni, e le sue pedate, e che smorzi, e rauuiui, diminuisca, ò accresca il proprio impeto, come da lei sarà prescritto. Per la qual cosa in quella guisa, che coloro, i quali, ardendo la propria Casa, s'auuicinano col beneficio dell'acqua all'incendio, e ne leuano le legna, e la materia ond'arde: talche rimane estinto; così l'huomo, con l'aiuto della tardanza prima, e poi col silentio, e con la diuersione passerà finalmente ad esaminare la cagione della sua Ira, se sia ragioneuo-

le,

le, e ſe ricerchi riſentimento. Laonde eſſendo la potenza Iraſcibile in noi, come ſono nella Città i ſoldati; che per l'offeſa publica vengono ſolamente chiamati all'armi, e per altro il mouerſi è riputato indegno dell'officio loro; conſidererà, che l'Ira non s'hà da ſuegliare per qualunque coſa, che non appartenga al bene dell'huomo. Et in ciò ancora riguarderà eſſere oltramodo brutto il trauagliarſi per il bene, che habbiamo con le beſtie commune; quando la neceſſità non lo ricerchi, e l'honeſto non vi conſenta. Concioſiache bruttiſſime ſiano le conteſe de'Paraſiti, e le riſſe per Meretrici, e per tali oggetti vergognoſi. Et in quelle offeſe ancora, ch'alla Virtù dell' huomo, & al ſuo vero bene apparterranno, la perſona conſidererà s'elle verranno per proprio difetto, ò per colpa del nemico: E ſe nel primo modo; ceſſerà l'Ira; poiche la vendetta anderebbe contra ſe ſteſſo; e ſe verranno per difetto dell'auuerſario, non pregiudicheranno al bene dell'offeſo, mà à quello dell'offenſore, nè meriteranno vendetta, ma diſprezzo. Conuerrà oltra di ciò riguardare alla perſona dell' offenſore, mirando in eſſo l'intentione, e la qualità ſua. Perche ſe non hauerà operato con mal'animo, ſarà biaſimeuole il deſiderio di vendicarſi; e ſe ſarà vile, ò di grande ſtima in modo, che meriti d'eſſere diſprezzato, ò che il rioffenderlo pregiudichi al publico; ſi douerà nell'vno, e nell'altro caſo, per le ragioni già dette, aſtenere dalla vendetta, come habbiamo diſcorſo più à pieno ancora nel libro delle Paci. E queſti ſono i rimedij proprij alle paſſioni, che

apporta l'Ira all'Anima nostra: e perche il nostro corpo hà la sua passione in ciò per cagione dell'Anima; venendo leuata quella dell'Anima, ch'è l'appetito della vendetta, cesserà insieme il bollimento del sangue, e la passione del corpo, che indi deriua. E così per quello, che s'è detto, vien fatto chiaro, come l'huomo possa stare proueduto contra l'Iracondia, e come cadendo in Ira, possa raffrenarla, e sottoporla alla Ragione; & insieme si vede aperto, che cosa sia la Mansuetudine, e come possiamo acquistarla.

(.)

DELLE MORALI DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO QVARTO.

Della Liberalità. *Cap.* I.

Auendo trattato di quelle Virtù, le quali rilucono maggiormente ne gli affetti, siegue, che si discorra di quelle, che si scorgono principalmente nelle attioni. Per la qual cosa, presupponendo l'attioni il commertio, e questo il bisogno della nostra vita, alla conseruatione della quale si ricercano le ricchezze, e la robba; sarà conueneuole trattar prima della Virtù, che trauaglia intorno alle ricchezze: come quelle, che frà i beni esterni pare, che si presentino prima; per esser primieramente necessarie le spese, che occorrono al mantenerci in vita. E concio-

conciosiache le ricchezze, e la robba, esſendo inſtromenti, ſi poſsano vſar bene, e male; e ciaſcuna coſa, la quale hà l'eſſer ſuo nell'vſo, ſi adoperi bene per la Virtù ſua; è manifeſto, che le ricchezze s'vſeranno bene per la Virtù, che faticherà loro intorno, e queſta è la Liberalità; poich'ella non hà altro ſoggetto. E perche nella robba, e nelle ricchezze tengono luogo principale i danari; percioche per eſſi miſuriamo il prezzo di tali coſe, e ſotto di quelli ſi comprendono; piglieremo aſſolutamente il danaio per la materia di queſta Virtù. La Liberalità dunque conſiſte nell'vſare rettamente i danari; e gli eſtremi, fra' quali ſi ritruoua, ſono la Prodigalità, e l'Auaritia. La Prodigalità pecca nell'eceſſo, e l'Auaritia nel difetto. E per venire prima al Liberale, faticando egli intorno a'danari, per vſarli bene, e così fatto vſo eſſendo ripoſto nel dare, nel riceuere, e nel conſeruare; & intorno al riceuere douedoſi pigliar la robba da chi conuiene, e non pigliarla da chi non conuiene; è chiaro, che'l Liberale trauaglia intorno à tali atti; ma più intorno allo ſpendere, & al donare à chi biſogna, che intorno al conſeruare, & al riceuere da chi biſogna, e non riceuere da chi non biſogna Percioche il Virtuoſo hà per fine l'operare, e l'operatione conſiſte nell'vſare i proprij inſtromenti, e la propria materia, e non in poſſederla. Doue il riceuere, & il conſeruare ſono più nel poſſedere, che nell'vſare; e per conſeguente ſono atti men proprij del Liberale. E maſſime, ch'egli è coſa conueneuole più alla Virtù, & al Virtuoſo il far beneficio, che riceuerne, e l'operare coſe honeſte, che aſte-

nerſi

nersi dalle brutte. Et il fare, e l'operare rappresenta attione, maggioranza, & eccellenza: & il riceuere dimostra patire, inferiorità, e bassezza: e questo in paragone di quello è come materia in rispetto all'agente. Et al far cose honeste è conseguẽte l'astenersi dalla brutte: mà all'astenersi dalle brutte non è conseguente il fare l'honeste. S'aggiunge, che la gratia accompagna colui, che fa beneficio a chi deue, e non colui, che non riceue da chi non deue, e quegli riporta anche maggior lode di quello. Dico, che la gratia accompagna, chi fà beneficio, intendendo, che da esso si riconosce la gratia, & à lui si rendono gratie; e gli si resta obligato. Per la qual cosa, se in quelle attioni, nelle quali la gratia è riconosciuta maggiormente dal Liberarle, e riporta acquisto, & insieme lode maggiore dalle genti; quiui si deue dire, che stia maggiormente la Virtù sua; non hà dubbio, che la Liberalità sarà più nel dare, che nel riceuere. E questo si può parimente conoscere dal riguardare, ch'è opera più difficile, e perciò più virtuosa, il dare del proprio, che non è il riceuere dell'altrui. Et il cõmune consentimento delle genti chiama Liberali coloro, i quali donano à chi debbono; doue quelli, che non riceuono da chi non debbono, vengono più tosto chiamati giusti, che liberali. Finalmente se quelle attioni, onde i Liberali sono amati, dobbiamo dire essere loro proprie più di tutte l'altre, essendo eglino amati massimamente da gli huomini da bene per li beneficij, che fanno, i quali sono riposti nel dare, e nel donare: le Virtù loro consistono più ancora in tali attioni, che nel riceuere da

chi

chi conuiene, ò non riceuere da chi non conuiene: E perche all'eſercitare la Liberalità ſi preſuppone la perſona, à cui ſi dona, il tempo, nel quale ſi deue donare, la robba, che ſi dona, il modo, con che ſi fà, & il fine, à cui s'indirizza; diſcorreremo del ſoggetto, à cui ſi deue donare, & inſieme quando, quanto, come, & à che fine il Liberale debba ciò fare. Poiche tale attione ſi può fare diuerſamente, & in alcune maniere è liberale, & honeſta, & in alcune altre nò.

A chi deue donare il Liberale. *Cap. II*,

COlui, à chi ſi deue donare; pare, che debba hauer biſogno; percioche ſe non haueſſe biſogno, il dono parerebbe ſouerchio, e mal'impiegato. Queſto biſogno poi, ò ſarà delle coſe appartenenti all' eſſere noſtro, ſenza le quali la perſona non può in maniera alcuna mantenerſi in vita, e lo chiameremo biſogno naturale, come quello de gli alimenti; ò ſarà di quelle coſe, che riguarderanno al viuere comodo della propria perſona, ò della ſua caſa, ò ſecondo la ſua conditione, che diremo per hora biſogno del bene eſſere. Nel primo caſo ciaſcuno deue eſſere ſouuenuto dal Liberale; conciosiache aiutando in ciò anche il cattiuo, fà atto virtuoſo; poiche ſoccorre all'humanità, e non al maluaggio: come in così fatta occaſione hebbe à dire Ariſtotile nel donare ad vn vitioſo. Nell'altro caſo poi il cattiuo eſſendo in biſogno, non è meriteuole d'aiuto: anzi ſe'l Liberale l'aiutaſſe, gli porgerebbe occaſione d'ope

rar male, non ſeguendo egli l'honeſto nelle attioni ſue. Mà coloro, che non ſono manifeſtamente cattiui, e ſi truouano in così fatti biſogni, non ſono anche da eſſere ſouuenuti aſſolutamente, ma ſolo in quanto buoni, e che'l biſogno è di coſa honeſta; percioche in altra maniera tal'attione non ſarebbe virtuoſa. E biſogno honeſto, ouero di coſa honeſta intendo quello, onde l'huomo per ſciagura, ò per altra cagione, che per proprio difetto, vien priuo di coſe conuenienti alla ſua conditione per mancamento di robba. Tal'è l'eſſere priuo per diſgratia della Libertà, ò della Patria, ò l'hauere gran numero di Figliuoli, e facoltà debole: ouer grauezza di parenti, & amici poueri, a'quali l'huomo ſia in obbligo di ſouuenire. E così poſſiamo dire vniuerſalmente, che colui ſia degno di commouere gli altri verſo di ſe ad atto liberale, che per ſe, ò per li ſuoi è in iſtato di biſogno naturale, che importi alla conſeruatione della vita, ouero è in biſogno honeſto, nel quale poſſono cadere ragioneuolmente gli huomini virtuoſi. E ſe bene tanto è honeſto il primo biſogno, quanto il ſecondo; tuttauia, per farli differenti, habbiamo chiamato l'vno biſogno naturale, e l'altro honeſto. Il liberale dunque donerà a ſoggetti meriteuoli, onde non donerà à tutti ſenza alcun riguardo. Concioſiache gli mancherebbe poi il modo da farlo, quando l'honeſto il richiedeſſe; ma donerà a coloro, che ſaranno in neceſſità, ò che meriteranno d'eſſer'aiutati, come s'è detto; & in ciò anteporrà gli amici, à gli ſtranieri, & à i foreſtieri, i domeſtici. Laonde non pare, che Cimone meritaſſe lode, con

tutto che di grandissima Liberalità sia celebrato; mentre lasciaua i suoi poderi in maniera aperti, ch' à ciascuno era indifferentemente concesso pigliarsi de' frutti à suo piacere, potendone hauere tanto i cattiui, quanto i buoni, e così i nemici, come gli amici, e i ricchi, come i poueri. Ma fù ben'atto di Liberalità quello di Fabio Massimo, quando riscosse del suo i prigioni d'Annibale; e quello della Cãnasina, che dopò la rotta di Cãne, raccogliendo diece mila Romani dissipati, prouide loro di medicine, di cibo, di vestimenti, e d'arme. Posciache l'vno, e l'altra impiegarono la robba loro in soggetti conueneuoli, come l'honesto ricercaua. E se la Liberalità trauaglia assolutamẽte intorno al dispensar rettamente la robba; il donare per riconoscere il merito altrui, & insieme per communicare à gli amici dei proprij beni, essendo attioni honeste; conuerrà al liberale donare per soccorrere non solo a i bisogni delle genti, ma per honore à i meriteuoli, e per far parte ancora gli amici delle cose sue.

Quando, & quanto deue donare il liberale. Cap. III.

IL tempo poi da donare, per souuenire al bisogno altrui, dallo stesso bisogno si deue regolare; quando la necessità soprasta, ò si preuede; perche passato il bisogno, ò non si preuedendo, il dono parrebbe souerchio. Ma il donar al virtuoso, per honorarlo, conuiene all'hora, quando nol facendo, il merito della Virtù viene defraudato. E perche il dono in tal atto è honore, e l'ho-

norar

norar appartiene alla Virtù della Modestia, della Magnanimità, & insieme della Giustitia; il Liberale, accordando la sua attione con esse Virtù, donerà, quando secondo loro lo giudicherà conueniente. Il tempo finalmente da donare all'amico, per fargli parte de' proprij beni, si regolerà dall'vffitio della vera Amicitia, di cui tal atto è proprio. E la quantità del danaro, e della robba deue essere proportionata al fine, per cui si dona, & alla facoltà d'onde si toglie. E così il Liberale non donerà ogni cosa, che potrà; ma quanto sarà conueniente alla presente occasione, & alla proportione della sua possanza. Percioche l'atto della Liberalità non è riposto in dare somma grandissima di danari; ma in darla corrispondente al proprio potere. Talmente che può auuenire, ch'vno di ricchezze mediocri, facendo doni di picciolo valore: ma proportionati alla robba sua, sia più Liberale del grandissimo ricco, che dona cose di molto maggior prezzo, ma che non arriuano alla giusta proportione del suo potere. Percioche stando l'honestà, e la bellezza dell'attioni virtuose in essere proportionate, colui mostra di possedere più l'habito loro, ch'opera con maggior proportione; e s'accadesse, che'l potere del Liberale fosse tanto grande, ch'ogni picciolo dono proportionato alla sua grandezza riuscisse molto maggiore della necessità dell'amico; si compiacerebbe di pigliare la misura del donare più dalla possanza sua, che dal bisogno di chi douesse riceuere. E massime non cagionando, ch'altri per così fatto dono venisse scommodato. Percioche essendo suo proprio il donare, ciò

verrebbe fatto da lui più ſegnalatamente, pigliando la miſura in ſimigliante coſa dalle ſue forze, e non dalla neceſſità altrui. Et Aleſſandro, mirando à queſto, donò à Perillo cinquanta talenti, per maritargli le figliuole. Poſciache dicendogli Perillo, che dieci ſolamente gli baſtauano; Benche à te, che li dei riceuere (riſpoſe Aleſſando) ſiano à ſufficienza dieci talenti; à me tuttauia, che debbo dartegli, non ſono aſſai; parendogli più conueneuole miſurare il dono del decoro della ſua grãdezza, che dalla conditione, e dal biſogno dell'amico. E tal miſura, auuengache paia ſproportionata, cagiona tuttauia proportione belliſſima in quella guiſa, che nella Muſica le diſcordanze fatte ſecondo l'arte accreſcono, e rendono più perfetta l'harmonia. Per la qual coſa douendo tale ſproportione, per eſſere ragioneuole nel liberale; regolarſi coſi dall'honeſto, come nell'harmonia le diſcordanze ſi regolano dall'arte; ſi potrà dubitare, che'l medeſimo Aleſſandro non eccedeſſe di troppo coſi fatta ſproportione; mentre donò al Mulattiero la ſoma d'oro, che in vece del mulo ſtanco per ſeruire al Rè, ſi sforzaua di portare. Percioche l'affetto del Mulattiero era ben degno di riconoſcimento per ſe ſteſſo, e per inuitar con l'eſempio gli altri à ſeruire Aleſſandro, mà veramente in coſi fatta guiſa fù di ſmiſurato eceſſo, poſciache ſe al Mulattiere, per ſottentrare al carico del mulo, conueniua la ſoma d'oro; con qual degno guiderdone ſi doueano premiare i ſoldati, e i Capitani, che all'acquiſto delle Città, e de'Regni l'haueuano ſeruito? Ma quãdo dall'altra parte il biſogno trapaſſaſſe di qual-

che

che cosa la possanza del liberale in maniera, che volendo egli souuenire interamente altrui, fosse costretto à discommodarsi; regolarà il dono dal bisogno, eleggendo più tosto di sconciare se stesso per soccorrere compitamente alla necessità honesta, che, per mantenersi agiato, lasciar la persona oppressa dal disagio. Douerà dunque in tal occasione più ad altri, che non resterà per se. Percioche riguardando egli à bellissima, & honestissima attione, non considera l'vtilità propria, ma l'altrui, & eleggendo per se l'honesto, lascia à gl'altri l'vtile. Ma in modo però, che non sia per cadere nell' istesse necessità dalle quali cerca solleuare il bisognoso; perche è ben douere, ch'egli doni del souerchio di quello, che al suo viuere è necessario, e conueniente, ma non di quello, senza il quale esso, ò la famiglia sua non possa conseruarsi. Poiche la liberalità considera tanto lo spendere honestamente per se stesso, quanto per altri; e non vuole, che l'huomo cada in miseria, ò faccia caderui i suoi, per souuenire altrui, che così sarebbe prodigo, e pazzo. Et intendo, che faccia solamente dono delle cose, che non importano all'essere, ma di quelle, che conuengono al ben' essere, e senza le quali può viuere non miseramente, e col debito decoro. E così se l'huomo mangierà in argento; e ch'alcuno patisca della fame, si priuerà dell'argento, & in suo luogo piglierà la terra, per soccorrere alla necessità altrui: come fece l'Imperatore Nerua, dispensando i Vasi d'oro, e gli ornamenti Imperiali in sostentamento de' poueri. E se hà dieci Caualli, ne terrà solamente tanti, qnanti

saran-

saranno basteuoli al bisogno suo; e donerà, ò venderà gli altri per lo stesso rispetto. E conciosiache l'impiegare tutta la robba, e la vita ancora à quel fine, à cui ci sono concesse, sia opera non meno honesta, che gloriosa; quàl'hora la persona per conseruatione della Patria, della Religione, ò per quegli interessi, a i quali siamo molto più tenuti, che à noi stessi, spenderà ogni sostanza sua; e non eccederà con tutto ciò in prodigalità, ne sarà biasimeuole, ma molto maggiormente liberale, perfetto, e degno di lode straordinaria, & heroica. Per la qual cosa mettēdo il liberale cura maggiore in dare, che in riceuere, e conseruare, e non curando i danari per se stessi, e per conseruarli, ma per ispenderli; egli non può cumular tesori, e di rado può peruenire a gran ricchezza. E perche stima molto il far beneficio, e poco il danaro; di leggiero è ingannato nell'interesse della robba. Onde ritrouandosi hauere male impiegato il suo fuori della propria intentione, se ne duole: ma però moderatamente, rincrescendogli, che il cattiuo gli habbia inuolato quello, di che volea, che godesse il Virtuoso: e molto più si duole, se gli auuiene di non hauer donato per alcuno accidente, quando bisognaua, che d'hauer donato quando non bisognaua. Poiche il donare è atto di Liberalità, & il nō donare d'Auaritia. Dico, che si duole moderatamente: conciosiache appartenga al Virtuoso allegrarsi, e dolersi delle cose, che lo ricercano, ma con honesta misura, e quanto conuiene, e benche si doni alle volte à Virtuosi ricchi: tuttauia non è contrario à quello, che s'è detto della Liberalità. Per-

cioche

cioche tal dono è insieme premio, & honore douuto al Virtuoso, non come à ricco, ma come a meriteuole di quel riconoscimento. Onde il Liberale in ciò non è prodigo, ma giusto, & insieme modesto, ò magnanimo (come s'è già detto) dando il suo à chi deue, e la Liberalità concorre in atto così fatto cō la Giustitia; poiche il Liberale nei riconoscimenti di simigliante maniera rimessi al suo giuditio corrisponde al proprio potere, & al merito del Virtuoso, per quanto gli è concesso.

Del modo, col quale il Liberale deue donare. Cap. IV.

IL modo poi, col quale si deue fare tal attione, è con prontezza, e senza essere inuitato, nè pregato. Poiche la Virtù produce più spontaneamente l'attioni sue, che non fa la Terra fertile; poich'ella non aiutata dalla conueneuole temperie, non produce frutto, ò lo fa imperfetto; doue l'huomo, in qual siuoglia stagione buona, ò cattiua, da se stesso dipendendo, sempre opera bene. E perciò non hà il Liberale bisogno di stimoli, nè d'incitamenti, ch'à ciò lo prouochino; conciosiache non sarebbe Virtuoso. Onde sarebbe stata veramente degna di suprema lode la Liberalità d'Alessandro; se spontaneamente, e prontamente si fosse mosso sempre ad esercitarla, e non hauesse voluto (come dice Plutarco) che le genti gli chiedessero gratie, rincrescendogli molto più, che non gli fosse domandato, che'l donare. Percioch'era più corrispondente alla Virtù il sentir dispiacere di non hauer preuenuto la domanda, & il bisogno al-

trui con l'atto virtuoso, e liberale, che l'aspettare d'esserci inuitato. Perche se ben'è opera virtuosa il donare, e soccorrere à chi ha bisogno, e domanda; tuttauia molto più perfetta attione è quella, che vien prodotta senza alcuna richiesta. Conciosiache in essa apparisca maggiormente l'amor dell'honesto, e che per esso solo si opera. Et in ciò pare, ch'Adriano Imperatore fosse più glorioso d'Alessandro, poiche donaua non solo à gli amici, che gli domandauano, ma anco à coloro che non gli chiedeuauo cosa alcuna, & erano meriteuoli di riconoscimento. Auuengache si potesse dire, ch'Alessandro ciò non ricercasse, perche gli fosse bisogno d'essere prouocato ad esercitare la Liberalità con l'altrui inuito; ma per godere, che gli amici confidassero nella beneuolenza, e nella Virtù sua; desiderij, e piaceri degni di virtuoso, e di vero amico. E per così fatta cagione hauendo ordinato al Tesoriere, che desse ad Anasarco quanti danari domandaua, auuertito dal medesimo ministro, che egli chiedea cento talenti, comandò, che subito gli fossero contati, dicendo, ch'Anasarco sapeua d'hauer vn'amico, che tenea possanza, e volontà di dargli così fatta somma, e molto maggiore. Conuiene ancora, che tal atto sia senza dispiacere; come ricercano tutte l'operationi virtuose; cioè che'l donare sia tanto habituato nel Liberale, che in quella guisa, nella quale egli fà l'ordinarie operationi di caminare, vedere, e ragionare: così senza impedimento, nè molestia alcuna doni sempre. E facilmente si faranno gli atti del Liberale non solo senza molestia; ma con allegrezza ancora: poiche l'ani-

mo

mo sente molto maggior piacere ne gli atti di liberalità, che non fà la vista in riguardare i vaghi colori, ne l'orecchie in vdire soaui harmonie; percioche quelli sono piaceri proprij, e puri; de'quali la persona non è mai satia; e questi sono del corpo, & in breue ci annoiano. E così quanto è maggiore il piacere di somiglianti attioni, tanto è maggiore il segno dell'habito confermato, e perfetto della liberalità. E se donasse con dispiacere, e gli fosse molesto priuarsi del danaro; sarebbe segno di stimare molto più la robba, che la Virtù. E per vltimo nel souuenire al bisogno altrui deue donare con discretezza, senza palesarlo: per non iscoprire il bisogno, & alle volte ancora la miseria dell'amico, quasi che voglia trionfarne. Percioche tal'attione parrebbe fatta per confonderlo, e non per aiutarlo; e patirebbe di boria non meno odiosa, che vana; la qual cosa può far dubitare, se Cimone operasse conforme alla liberalità, ordinando a'suoi famigliari, ch'erano proueduti di conueneuoli vestimenti, che incontrandosi in alcun pouero, cambiassero li panni logori di esso ne i loro. Percioche potendosi ciò far segretamente, pare, che in quella guisa egli si compiacesse, di souerchio dell'aura popolare, se però egli ciò non facea per inuitar col proprio esempio gli altri ricchi à simiglianti operationi. Laonde appariua molto più la liberalità sua in quello, che a'medesimi famigliari hauea ordinato, quando hauendo fra essi compartiti de'danari voleua, che incontrandosi in bisognosi, secretamente li donassero loro. E virtù perfetta sarebbe poi stata, se col bisogno hauesse mirato, che fosse con-

 giun-

giunta l'amicitia, per esser noi più tenuti à gli amici posti in tale stato, che à gli altri. Il perche fù in ciò da ogni parte lodeuole, & virtuosa l'attione di Arcesilao, che visitando Apelle infermo, & vedendolo malagiato, senza fargli motto alcuno, gli pose sotto il capezzale in maniera, che all'hora non se n'auuidde, buona somma di danari, bastandogli d'hauer souuenuto all'amico non solo senza publicarlo, ma ne anche con manifestarlo à lui. E perche alle volte può accadere, che'l dono sia fatto con pensiero, che non sia accettato, come sogliono fare gli auari, ò la persona à cui vien fatto, può rifiutarlo; sarà atto di grandissima liberalità, farlo in modo, che altri sia astretto per ragioneuole violenza ad accettarlo. Et Hierone Siracusano meritò perciò gran lode, perche mandando a' Romani vn presente di grandissimo valore, lo formò à foggia di vittoria, accioche il rispetto della religione li ritenesse dal rifiuto.

Del fine, perche si deue donare. Cap. V.

IL fine, per cui si deue donare, essendo l'honesto, che è commune à tutte le Virtù, chiarisce, che'l Liberale si contenta della sola bellezza, e bontà della sua attione; ne sà caso, ch'altri sappia, ch'egli sia liberale. E, perciò chi per acquistar fama di Liberale, si muoue à donare, o per concorrenza, & emulatione, o per ritrarre vtile, o dignità, o per ottenere qual si voglia altro appetito; è indegno di tal nome; e più tosto deue essere chiamato vano, auaro, ambitioso, e tale, quale è il fine, à

cui

cui ha indrizzata la sua attione, che Liberale. E tanto importa il fine honesto, che quantunque si doni à soggetto meriteuole, e virtuoso cosa proportionata, a tempo, e con ogni prontezza, e piacere, nondimeno, mancando di tal fine, l'attione non può esser virtuosa, doue il donare ad vn cattiuo con fine honesto (come si discorre) diuiene attione similmente honesta, e lodeuole. Per la qual cosa si potrebbe conoscere, che i doni di Catilina alla giouentù Romana, accioche godesse de' dishonesti piaceri, che bramaua, à fine di corromperla con tal mezo, & acquistarla, non erano atti di Liberalità, Nè parimente quelli di Cesare, quando donò à Curione; & à Paolo Emilio Tribuni della Plebe, & a gli altri Romani, per tirarli dalla sua, & aprirsi la strada alla Tirannide, si poteuano chiamare atti Liberali.

Da chi deue riceuere il Liberale. Cap. VI.

EBenche il Liberale trauagli propriamente intorno al dare; tuttauia è necessario, che consideri, e non disprezzi il riceuere. Percioche, come potrebbe spendere, se non hauesse, donde cauarne, e non riceuesse? Cauerà dunque dalle proprie entrate il modo da spédere, non perche nel riceuere si scorga la bellezza, & l'honestà dell'atto liberale; ma perche è necessario, & senza esso non si può operare. Piglierà (dico) dalle sue entrate il modo di spendere; poiche se lo riceuesse da altri, non sarebbe liberale, non donando del suo. E per cagione di ciò non disprezzerà la sua robba, & il suo

patrimonio, donde hà da cauare la materia da esercitare la Liberalità. E così douendo conseruare le facoltà sue, per seruirsene (come s'è detto) non cerca guadagno per via d'vsure, nè d'acquisti non naturali, o mecanici, e sordidi; ma col mezo dell'agricoltura, e di maneggi leciti. Et auuengache non sia inclinato à domandare, come quello, che fà professione di beneficare altrui, e s'induce con difficoltà à riceuere, per non far cosa diuersa dalla sua intentione; nondimeno perche egli è sottoposto à mille accidenti, & è possibile, che non possa seruirsi sempre delle sue facoltà, e gli vengano impedite, e sia costretto à riceuere da altri: però egli in così fatta occasione riguarda da vna parte, che in esso siano quelle stesse conditioni, che dicẽmo douer'essere ricercate da lui in coloro, alli quali deue donare; e da vn'altra mira similmente, che sia la stessa intentione in chi è per donargli, che si discorse douer'essere in esso nel donare altrui. Non piglia dunque, se non hà bisogno; percioche mostrerebbe auidità, & ingordigia, e l'atto sarebbe illiberale. Il bisogno poi deue essere di cosa honesta, percioche nel virtuoso non cade appetito irragioneuole, e brutto. Et il medesimo bisogno conuiene, che sia in modo grande, che non possa riceuere riparo dalle proprie facoltà, ò molto difficilmente. Poiche chi dona largamente, non è ansioso in ispendere per suo proprio interesse, e fugge di riceuere da altri, mentre con la sua robba può sostentarsi, auuenga che malageuolmẽte. E si guarda di pigliare da genti, che siano per iscommodare se stesse, ò li suoi in dargli; e perciò liberalissimo rifiuto fù quello di Anto-

Antonino Pio, quando non volle l'heredità lasciatagli da colui, che haueua de'Figliuoli; parendogli ciò dishonesto & empio. Non riceue doni manco da persone, che per l'honesto non gli diano, e che possano hauere disegno d'indurlo,& obligarlo per tal mezo à cosa brutta, ò che per cosa dishonesta si possa dubitare gli siano dati. Tale fù la Sfinge donata ad Hortensio da Verre, accioche lo difendesse, come gli fù rinfacciato da Cicerone. E come fù l'heredità di Flora Meretrice, lasciata à Pompeo, per hauer goduto del suo amore. E se Focione ricusaua i doni di Alessandro, per non hauer bisogno, ò per non essere obligato à fare cosa alcuna dishonesta per lui; operaua, come ricerca questa Virtù;& anche operaua rettamente,se ciò faceua per non dar sospetto della sua fede alla Patria sua. Piglia dunque il Liberale dond'e honesto, da amici, che commodamente, & honestamente possano donargli, e da coloro massimamento, a'quali è solito di fare simiglianti beneficij, ouero ne sarebbe loro, quando accadesse;e piglia,quanto è il suo bisogno, e mediocremente; poiche'l Virtuoso fa gli atti suoi corrispondenti, & vsa la stessa honestà in riceuere, che fà in donare. E piglia ancora da persone, che gli donano per premiare, e riconoscere la Virtù sua, e sono tenute à farlo. Percioche di tal maniera riceue del suo, e lo fà con animo di dispensarlo, essendo souerchio al proprio bisogno; e così la sua liberale intentione concorre con l'atto giusto di chi riconosce il suo valore. Tal'è dunque il Liberale, e la Liberalità. A questa Virtù sono più disposti coloro, che da altri hanno riceuute

le ricchezze, di chi con le proprie fatiche l'ha acquista-te. Poiche quelli non hauendo mai prouato il bisogno, non istimano grandemente la robba, e di leggiero s'auuezzano à donare; & à fare atti liberali; doue questi, per essersi trouati molte volte in necessità, & hauer sofferte grandissime fatiche in acquistar la robba; più difficilmente s'induce à priuarsene, & à donarla, tenendosela non men cara di quello, che sogliono fare i valent'huomini le proprie opere, nelle quali hanno posto grandissimo studio, e fatica. Concludiamo dunque, che la Liberalità è vna Virtù, o diciamo mediocrità intorno à i danari frà l'Auaritia, e la Prodigalità, per la quale, chi la pòssiede, sà vsarli bene, con spenderli principalmente ne' soggetti, ne i quali si deue, ò piccioli, ò grandi, che siano, quando, quanto, come, e per il fine, che prescriue la retta ragione; e secondariamente sà insieme riceuere li medesimi danari, e conseruarli, e riceuerli, donde, quando, quanto, come, & al fine, che conuiene.

Del Prodigo. *Cap. VII.*

E Per venire a gli estremi del Liberale, faticando egli intorno al dare, come s'è veduto, dicemmo, che l Prodigo nel dare trapassaua il mezo, e soprabbondaua, e l'Auaro mancaua, e non vi perueniua. Et hora aggiungiamo, ch'intorno al riceuere il Prodigo, e l'Auaro cangiano natura: percioche doue il Prodigo trapassa nel dare, manca nel riceuere: e doue l'Auaro manca nel dare, soprabbonda nel riceuete. E ragionando prima

ma del Prodigo, bench'egli soprabbondi nello spendere, nondimeno non possiamo veramente chiamare per così fatto nome tutti coloro, che fanno spese eccessiue, e dissipano il loro, come gl'incontinenti, e gl'intemperanti, & altri simili. Percioche costoro non hanno vn solo vitio, com'è quello della Prodigalità, mà molti insieme; e sono impropriamente chiamati Prodighi, e più ragioneuolmente dourebbono prendere il nome dal fine, per cui consumano il loro. Ma in tal guisa vengono per auuentura nominati; perche frà tutti gli atti de' Vitij loro, sono più manifesti quelli della Prodigalità. Ma Prodigo propriamente è colui, il quale ha quel solo vitio, per cui inconsideratamente disperde il suo senza altro fine, che di spendere. Onde si può dire, che da se stesso si rouini, e s'apporti la Morte: poiche consuma il patrimonio, e le facoltà, con le quali si viue. Costui dunque nõ può continuare gran tempo nelle sue attioni: percioche donando sempre, e non pigliando mai da alcuno, è necessario, che ponga presto fine alla robba sua, e resti priuo della materia, senza la quale non può donare. Il Prodigo dunque donando sempre, e non pigliando mai, paragonato con l'altro estremo, è assai men reo dell'auaro, e s'auuicina più alla bontà di esso, per essere più correggibile. Conciosiache donando del continuo, e non pigliando mai, cade in necessità; & è astretto ad astenersi di mandare à male il suo. Et auuenga, che hauesse poi grandissime facoltà, e che di leggiero nõ potesse venire oppresso dal bisogno; soprauenẽdo nondimeno gli anni, e la vecchiezza, può metter freno al

souer-

souerchio donare. Posciache'l vecchio per l'esperienza conosce ciò esser vano, e se n'astiene; e raffreddandosegli il sangue, nō inclina à priuarsi del suo, temēdo sempre di non essere dalla necessità soprauenuto. Anzi essendo egli per ordinario carico di difetti, che ricercano le commodità, e l'aiuto della robba, non vuole spenderla inconsideratamente, come prima; e così viensi accostando alla Virtù, e può dalla necessità esser risanato, ò dalla vecchiezza. Mà l'Auaro, doue il Prodigo per gli anni può correggersi, e ridursi à mediocrità, viene egli maggiormente intenso nelle sua sordidezza, e più si profonda nell'Auaritia. Dando dunque il Prodigo, e non riceuendo, & essendo più curabile dell'altro estremo, è assai più simile al Liberale, e più se gli auuicina dell' Auaro; poiche tali proprietà conuengono al Liberale. E succedendo, ch'egli ponga maggior cura nel dare, e non disprezzi il riceuere, e faccia l'vno, e l'altro per l'honesto, e col modo conueneuole, per essere in ciò auuertito dal bisogno, e dall'età, come s'è detto, diuiene ageuolmente liberale. Per la qual cosa il Prodigo, non hauendo altro fine, che il donare, non hà mala intentione, e non è maluaggio. Anzi il donare, presupponendo il donante copioso di beni, & insieme dispensatore d'essi, rappresenta per conseguente eccellenza, e nobiltà in lui. Ond'egli più tosto si può chiamare trascurato, e vano, che cattiuo; cosa, che non si vede nell'Auaro, come hora diremo. E dal suo donare siegue, che à molti apporta giouamento (se bene per accidente) & in ciò è ancora di miglior conditione, dell'Auaro, il quale non gioua ad

alcuno

alcuno, anteponendo la robba non solo alla vita altrui, lasciando patire le genti di necessità, mà infino alla propria persona, sopportando più tosto incommodi infiniti d'estrema pouertà, fame, sete, e freddo, che priuarsi del danaro; da che diuiene sordido, e cattiuo. I veri Prodighi dunque sono quelli, che habbiamo detto, che mai non riceuono, e sempre danno senz'altro fine, che di donare, donando à chi non conuiene, quando, quanto, è come non conuiene. Ma auuenendo, che costoro non si muouano per alcuna necessità, nè per la vecchiezza dello sciocco proposito di donare, passano in altra prodigalità molto peggiore della prima, & è quella, che già dicemmo essere così chiamata impropriamente, per essere come vn misto di vitij diuersi. Percioche quando i Prodighi per alcuna necessità, in che s'incontrano, non si ritengono dal donare, e vogliono continuarlo, non hauendo poi del proprio, per hauerlo consumato, si riuolgono all'altrui. E conciosiache non conoscano l'honesto, cercano di cauarne da ogni luogo senza distintione alcuna; e quindi diuenendo rapaci, si macchiano infin di quei vitij, che cadono ne gli Auari; e più, che prima si scostano da gli atti liberali. Poiche oltra che non donano per l'honesto, tali doni non sono della robba loro; e non pure diuengono auari, ma intemperanti ancora. Percioche non si mouẽdo per l'honesto, e lasciandosi in preda al senso, sono guidati da gli oggetti diletteuoli. La onde conseguendoli col mezo della robba, e de'danari, la loro prodigalità li prouoca à procurarli, e li fà incontinenti, & intemperanti. Talche per sodisfa-

re à i loro dishonesti appetiti, sopra tutti li Prodighi arricchiscono genti, che meriterebbono d'essere impouerite, donando largamente senza consideratione alcuna à coloro, co'quali, ò col mezo de'quali possono godere della propria Intemperanza, con lasciare senza premio, è senza aiuto alcuno li meriteuoli, è bisognosi. E così fatti Prodighi, per hauere con l'Auaritia altri Vitij congiunti, sono ancora peggiori del semplice Auaro. La prodigalità dunque raffrenata, e corretta produce ageuolmente la Liberalità; ma rimanendo senza correttione, fà gli huomini pazzi; perche gittano via quello, di che priui non possono conseruar la vita, e li rende poueri. E s'alla pouertà, vogliono riparare, e continuare in essere prodighi; trapassando nella rapacità, rappresentano sembianti d'Auaritia, come s'è detto. E se la prodigalità è poi biasimeuole, perche dispensa, e dona sconueneuolmente altrui le ricchezze, quantunque possano ritornare ad vtile di chi le riceue, coloro, che dissipano senza vtile di niuno la robba, fanno atto di prodigalità sopra tutti biasimeuolissimo. Onde non veggo perche Crate meritasse lode, sommergendo l'oro in mare, accioche non sommergesse lui; poiche sommerse quello senza alcun proposito, che dispensato rettamente poteua solleuar molti, che dalla pouertà erano affogati. E simile all'atto di costui fù quello di Cratone, che per mostrare disprezzo delle ricchezze, s'era dato in Efeso à pestar vanamente in publico molte gemme di grandissimo valore.

Dell'

Dell'Auaro. Cap. VIII.

VEniamo hora all'Auaritia, la quale (come s'è già discorso) è men curabile della Prodigalità, anzi è tanto difficile da essere sanata, che pare irremediabile; percioche è aiutata, & accresciuta dall'eta, e da i difetti, e mancamenti, che occorrono nella nostra vita; i quali ne fanno andare ristretti, e ritirati dallo spendere. E tal vitio pare, che sia anche per natura più radicato ne gli huomini; poiche veggiamo la maggior parte inclinata più ad amare il danaro, & à ritenerlo, che à spenderlo, & à donarlo. Si spande più ancora della Prodigalità, e produce più specie: percioche stando l'Auaritia nell'eccesso del pigliare, e nel mancamento del dare, auuiene, che alcuni possono hauere amendue queste qualità, & alcuni altri vna sola; e così alcuni soprabbondano solamente nel riceuere, & altri mancano solamente nel dare. E di questi, che mancano nel dare dalla diuersità della strettezza loro prendono il nome, e si potrebbe dire, che ne nascessero diuerse altre specie; percioche alcuni, dando poco, sono detti Parchi; altri dando meno, e cercando di partire con troppa esatezza fino il gran di miglio, Aridi saranno chiamati. Altri poi, per non lasciar mai nulla di quello, che và loro nelle mani, diciamo Tenaci. Et alcuni di così fatti Auari si scusano dal non dare, col dire, che gittando via la robba, sarebbono costretti à far cose brutte, per non viuere mendici. Et altri non riceuono cosa da chi si sia, per non entrare

in obligo di dar del loro, e così non vogliono dare ad altri, nè pigliare da altri nulla. Ma di gran lunga sono di peggior conditione quelli, che soprabbondano, & eccedono nel riceuere; percioche stimando solamente il guadagno, fanno, e patiscono ogni dishonestà per danari, e sono instromenti ad altri, perche ne facciano. Onde si danno ad arti, & esercitij brutti per arricchire; e quindi vengono le squadre di Ruffiani, Buffoni, Adulatori, Vsurari, e d'altri così fatti huomini cattiui. E gli Auari di questa sorte sogliono falsamente predicare sempre li proprij bisogni, per leuare l'occasione altrui di chiedere loro seruitio, e per indurre anco li più bisognosi di loro à souuenirli, E così accattano per non hauere à prestare, e chieggono per non hauer à rendere; e ridomandano per non riprestare, e lodano quello, che piace loro, accioche sia tacito inuito, perche venga ad essi offerto, Et alle volte ancora si fingono liberali, donando poco per riceuer molto; e tal'atto è mescolato di Auaritia, e di Prodigalità; d'Auaritia, perche hà per fine il guadagno illecito; e di Prodigalità, perche dona à chi non conuiene, & à chi non hà bisogno. Talmente che l'Auaro, & il Prodigo, auuenga che sia nodi loro natura lontanissimi, & habbiano forza di contrarij; nondimeno alle volte si congiungono, e l'vno si mette la maschera dell'altro. Percioche il Prodigo (come s'è detto) volendo continuare in donare, e non hauendo del suo, diuiene di necessità rapace, e perciò auaro. E l'Auaro vccellando alla robba d'altri, dona alle volte alcuna cosa, per ritrarne, come da hamo, la preda. Et il guadagno,

dagno, al quale aspirano gli Auari, & intorno al quale s'aggirano, non è grande, nè di cose grandi, mà sordido, & insieme picciolo. Che se fosse grande, & eccessiuo, caderebbono in Vitio molto maggiore dell'Auaritia; e scelerati, ingiusti, & empij si chiamerebbono, come coloro, che spogliano le Chiese, e rubbano, e saccheggiano le Città, e le prouincie intere, Vitio proprio de' Tiranni. E perche i ladri, e gli assassini per poco, e dishonesto guadagno si mettono à pericolo; essi ancora sono nel numero de gli Auari. E frà loro si possono annouerare insieme i giocatori, poiche cercando di torre a gli amici a' quali conuerrebbe dare del proprio, procurano guadagno indegno, e sordido. Se il maggior Vitio dunque, e ch'è più incurabile, e più s'allarga, con dare occasione a maggiori errori, è più nemico della Virtù; e chiaro, che l'Auaritia sarà più contraria alla Liberalità dell'altro estremo.

De' rimedij per astenersi dalla Prodigalità. **Cap. IX.**

HOra benche l'Auaritia sia Vitio molto peggiore della prodigalità, e gli huomini trabocchino di leggiero più in esso, che nell'altro estremo; nondimeno perche grandissima parte delle genti nella giouentù suole essere prodiga, ragioneremo del rimedio, per astenersi da amendue questi Vitij: poiche in simile maniera si potrà più facilmente entrare nella strada della Liberalità, & ottenerla. Per astenersi dunque dalla prodigalità: è da mettersi innanzi gli effetti, ch'ella produce. Questi sono

sono prima le miserie de' debiti, per li quali la persona viene manomessa dalle molestie, importunità, & insolenze de gli vsurari, e de' creditori, alle quali è conseguente l'essere spogliato delle proprie facoltà; onde ne nasce pouertà ignominiosa, accompagnata da mille disagi, e stenti, alli quali non vien soccorso da i beneficati dal prodigo: perche si come egli ha fatto beneficij a caso, così sono stati riceuuti senza obligo alcuno, e vengono pagati per ordinario d'ingratitudine. Dall'altre genti poi non solo non riporta aiuto, ò compassione, ma scherni, e beffe, e da coloro specialmente, ch'erano suoi emuli: e mentre lo vedeuano in prospera fortuna, portauano inuidia alle sue ricchezze. E come che ogni calamità sia graue; peso grauissimo nondimeno sopra tutti è quello, che nasce dal proprio difetto; e perciò acerbissime sono tali miserie al prodigo; poiche rappresentandosegli ogn'hora, gli rinfacciano insieme la sua vanità, e pazzia, che l'ha prodotte. Per la qual cosa volendosi egli riparare da quelle, è sforzato molte volte ad abbracciarne dell'altre, con mendicare in seruitù infelice il pane; onde sopporta infinite indignità, & affronti; occorrendogli spesso d'essere costretto à chiedere con humiltà fauori da genti, con le quali si sarebbe già sdegnato di parlare, e chiedere gratia di cose vilissime, che appresso di lui erano prima in niuna consideratione. E non volendo ciò fare, la necessità lo spinge a diuenire ladro, ouero ad esercitare di quell'arti ignominiose, che per essere state instromenti ad ingannarlo, & ad indurlo a cōsumare le proprie facoltà, dourebbe nō meno vergognarsi

gnarsi

gnarsi d'vdire nominare, che aborrire di farle. Conciosia dunque, che'l semplice Prodigo s'induca a consumare il suo per quel piacere, che pruoua nel dare, e spendere souerchio, & il Prodigo, che con la prodigalità ha congiunta l'Intemperanza,& altri Vitij,sia da gli oggetti dilatteuoli del senso à ciò tirato, sforzandosi di conseguirli per così fatto modo: Però il Prodigo in qual si voglia modo, se mirerà, che non gli conuiene, come animale seguendo il senso, riguardare solamente il presente: ma che come huomo deue hauer l'occhio all'auuenire ancora; e tanto più all'auuenire,quanto per esser maggiormente incerto, ricerca prouedimento maggiore; comprenderà, che'l dissipar il suo per qualunque vana cagione, e il comprar quei piaceri, che dal senso vengono bramati,aduna in esso vn quasi abisso di bruttezze, e di confusione, di vergogne,e d'obbrobrij; dourà astenersi dal suo stolto proponimento. Ma perche l'inesperienza rende la giouentù trascurata,la quale non considera li pericolo, se non quando è presente, e non ha riparo,vanamente credendo; che non possa mai mancarli, e che sia così facile il ritrarre da altri, come verso di tutti ella è larga dispensatrice,e perciò il giouane prodigo prendendo baldanza nelle souerchie spese, si profonda nella prodigalità: egli per sgannarsi del folle suo pensiero, deue (come dice Plutarco) nella maniera,che facciamo i danari, prouare gli amici innanzi, che sia il bisogno di spenderli, con imitare in ciò il prudente Capitano, il quale volendosi chiarire senza pericolo della diligenza de'suoi soldati, fà dare vn falso all'arme. Deue,

ue, dico, il prodigo fingere presente il pericolo della necessità, dal quale sia lontano, per far proua de gli Amici, e della difficoltà di ritrouare, chi lo soccorra nelle sue occorrenze, con mostrarsi in vltimo bisogno, per hauer dissipata gran parte della sua sostanza. Percioche vedrà subito sparire gli adulatori, e tutta l'altra turba, che, per dirotarlo, lo leccaua. Ne trouerà forse alcuno, à cui habbia anco donato largamente, che se gli presenti per souuenirlo di ben minima particella di quello, che hà riceuuto da lui. E se lo farà; farà così miseramente, ò con tante cautele, e con sì grosse vsure; che se fosse veramente in bisogno, ò lo sprezzerebbe, ò non potrebbe accettarlo, non hauēdo sufficienti sicurezze da dargli; ò sarebbe maggiore il danno dal commodo, che ne ritrarebbe. Il prodigo dunque riguardando, che la robba, ò data principalmente per conseruar la nostra vita, e per souuenir poi anco a ragioneuoli bisogni altrui, potria conoscere aperto, che mentre egli la disperde, e se ne priua; in vece d'ottenere la propria commodità, e di esercitare gloriosamente la beneficenza: si conduce a disagi, & a mendicità infame, & irremediabile: onde, se non vorrà esser pazzo affatto: da tal Vitio si dourà astenere. Ma passiamo all'Auaro.

De' rimedij contra l'Auaritia. Cap. X.

IL Vitio dell'Auaro pare, che consista principalmente in proporsi l'acquisto della robba per suo bene assoluto, e di qui trauolgendo l'ordine della Natura, indriz-

indirizza tutte le cose, e se stesso ancora à tal fine. E perche l'acquisto delle ricchezze pare, che possa essere infinito, cagiona, che'l desiderio suo è parimente infinito; per la qual cosa, doue gli altri cupidi, ottenuta la cosa desiderata; s'acquetano in essa, con goderla, come veggiamo nell'assetato, che bramando il vino, & ottenutolo, beuendo spegne la sete, e l'affamato conseguendo il cibo, mangia, e scaccia la fame; l'infelice Auaro in contrario, ottenute le ricchezze, s'astiene dal goderle; e come se non le possedesse, ó per dir meglio ne fosse stato priuo, s'accende in maggior cupidigia d'acquistarne, e così il conseguir quello, per cui egli s'affatica, che à gli altri è diletto, e riposo, ad esso è pena, e trauaglio continuo. Poiche, come ben dice quel valent'huomo, tanto cresce in esso la voglia del danaro, quanto l'istesso danaro cresce; talche à guisa d'hidropico assetato, che sempre beue, ne mai spegne la sete, quanto più acquista, tanto più bramando, viue in estrema miseria. Perche dunque l'Auaro è tale per non metter mai fine alla cupidità della robba, e crede, ch'essendo ella infinita, l'acquisto d'essa debba anco essere infinito: ouero pensa, se ben ciò non può ottenere, che tuttauia si truoui in maggior perfettione, chi più ne consegue; haurà da considerare, che se l'acquisto delle ricchezze douesse procedere in infinito, e non si douessero mai spendere; non sarebbono più instromenti; perche cesserebbe l'vso loro, e non solo diuerrebbono inutili contra la propria natura, mà dannose ancora fuor dell'intentione del medesimo Auaro. Posciache non apporterebbono altro, che

perpetua, e vana fatica, e continua ansietà, e disagio, come s'è accennato. L'acquisto delle ricchezze dunque, come quello di tutti gl'instrumenti, douendo esser finito, non s'hà da stimare, nè misurare dalla quantità, che se ne possa ottenere, talmente, che la grandissima copia ci renda migliori, e la manco peggiori; mà tale acquisto si regola dal fine, al quale sono indirizzate. E cõciosiache questo stia nell'vso, e si debba pigliare dal nostro bisogno; dal proprio bisogno ancora regolerà l'acquisto, & il possesso loro. Laonde perche la Natura si contenta di poco, & à nostri bisogni viene souuenuto con facoltà mediocri: l'acquisto eccessiuo delle ricchezze è da fuggire; mà il mediocre, e conueniente al proprio stato s'hà da eleggere. E conciosiache l'Auaro, spendendo assai manco di quello, che può, e deue, habbia nel vero souerchie ricchezze, e piu del bisogno, e secondo la sua opinione ne possegga meno di quello, che gli si ricerca; si può dire, che l'infermità sua nasca da due contrarij, da soprabbondãza di robba, e da mancamento d'animo. Dalla qual cosa succede, ch'egli volendo quello, che gli è souerchio, non si serue poi anco di quello, che gli è necessario. Però conoscendo, che le ricchezze sono à sufficienza, quando suppliscono al conueneuole vso, e che la Virtù, e perfettione dell'huomo non stà in possederle, mà in rettamente vsarle, verrà sgãnato dalla falsa opinione d'esser pouero, & imperfetto, quando non ve ne possieda di souerchio. E l'vso poi stando nello spendere principalmente; quindi si diporrà à dispensare rettamente il danaro ne' proprij biso-
gni,

gni, e ne gli altrui; e rimarrà interamente libero da tanti mali, che dall'Auaritia gli sono arrecati. E perch'egli dal continuo maneggiare li danari hà quasi, come per lungo commercio, fatto cattiua amicitia con essi, e malageuolmente se ne può priuare, deue non ammetterli più alla sua presenza, e come con indegni amici, rompere la pratica. E ricordandosi, che sono vilissimi instromenti, si sdegnerà di toccarli, & à guisa di Principe, che disdegna la presenza di genti sordide, e di trattar con loro; li maneggerà col mezo d'altri, dispensandoli conueneuolmente in soggetti meriteuoli, quante volte ne hauerà occasione, come ricerca il Liberale. Presupponēdosi che simiglianti attioni, fin che non sono più, e più volte continuate, e nō hanno fatto l'habito, paiono aspre, moleste, & odiose. Ma come l'infermo pigliando volontieri gli stomacosi siroppi, e le fetide medicine, tollera ogni graue nausea, che da esse gli viene recata, tenendo certo, che dopò tali rimedij sia per ritornare alla sanità di prima, e di potere ricompensare le cose moleste al gusto con altretanti cibi delicati; così l'Auaro, volendo peruenire alla Liberalità, dourà sopportare la molestia delle virtuose operationi cōtra le quali è auuezzo, certo, che'l continuarle lo risanerà dal Vitio biasimeuole, per cui è tanto odioso, e lo farà poi gustar d'vn estremo piacere, che sarà ricompensa maggiore di quella, che parea, che ricercasse il fastidio, che haurà sentito. E come il Medico asperge di soaue liquore le parti estreme del vaso, nel quale porge la medicina, accioche sia meno spiaceuole; nella medesima guisa l'Auaro po-

trà con grato odore temperar la noia, che gli darà nel principio l'atto virtuoso dello spendere, con riguardare à beneficij, che produce; percioche sentirà quelle voci, le quali prima gli pregauano ogni disgratia, e pena, celebrarlo. Come accadde à Filippo padre d'Alessandro, conciosiache auuertito, che Nicanore, per esser'oppresso da grandissima pouertà, diceua mal di lui; lo souuenne con doni opportuni: onde Nicanore, riuolgendo il biasimo in somme lodi, si diede a magnificare la gloria del Rè, e gli diuenne beneuolo. L'Auaro, dico sentirà tramutare li biasimi, che prima gli erano dati, in degne lodi, e con l'odore di così grata fama verrà addolcendo l'acerbità, che nel dare del suo era solito di prouare; & a poco a poco domesticandosi cô l'honesto, operèrà virtuosamente, e con piacere. E massime essendo per vedere, in luogo de i danari spesi, d'hauer fatto acquisto di doppio Tesoro, per gli amici, i quali si haurà obligati, giouando loro, e per le facoltà, ch'eglino in seruitio d'esso saranno pronti sempre ad impiegare. E così l'Auaro col regolare l'acquisto, & il possesso delle ricchezze del bisogno ragioneuole, fermerà la sua Tramontana. E quindi lasciando la souerchia cupidità di danari, e la pratica loro (per dir così) varcherà alla Liberalità, aprẽdosi per così bella Virtù, la strada alla Magnificenza, & alla Giustitia, come per l'Auaritia hauea ottenuto l'habito contrario. E tanto sia detto delle Liberalità, e de' suoi estremi, e com' eglino si possano fuggire, & essa acquistare.

Della

Della Magnificenza. *Cap. XI.*

SIegue alla Liberalità la Magnificenza; poiche si raggira similmente intorno à i danari, & è meno vniuersale della Liberalità. Perciò il Magnifico di necessità è liberale; mà il Liberale di necessità non è magnifico, come si vedrà più chiaro. Nè già dico, che la Liberalità sia genere dalla Magnificenza; mà ben'intendo, che sia dalla Magnificenza presupposta, e contenuta, com'è dalla potenza sensitiua la vegetatiua. Vna differēza dunque frà la Liberalità, e la Magnificenza, è quella, che s'e detta; & vn'altra è, che la Liberalita considera lo spendere, & il riceuere: la Magnificenza intorno alle spese solamente s'affatica. Oltra di cio la Liberalita trauaglia intorno alle spese ordinarie, e picciole; e la Magnificenza intorno alla bellezza, e splendore delle rare, e grandi. E se vogliamo, che la Liberalità consideri le grandi ancora, come fù accennato parlando di essa; riguarda solamente l'vniuersale dalla spesa, che non ecceda, nè sia manco di quello, che ricercano le proprie facoltà; mà non passa poi à considerare il modo eccellente per farla, e lascia ciò al Magnifico; e perciò habbiamo detto esser necessario, che'l Magnifico sia liberale. E per venire à maggior chiarezza dell'esser del Magnifico, dico, che la Magnificenza altro non vuol dire, che magni decenza (per dir così) cioè gran decoro. E perche ciò diciamo, parlando della grande spesa, possiamo dire, che la Magnificenza significhi gran decoro posto in spe-

ſa grande. E chi in ciò manca, e fà meno di quello, che deue, è chiamato Meſchino. E chi trapaſſa il mezo, ſarà da noi detto Borioſo. E queſti ſono li ſuoi eſtremi. E ritornando al Magnifico, concioſiache la ſua ſpeſa ſia grande in riſpetto di qualche altra, e non ſia aſſolutamẽte grande in quanto à tutte; però la ſpeſa conſiderata dal Magnifico non è d'vna ſola maniera, mà di diuerſe, ſecondo la diuerſità delle perſone, e dell'opere. Percioche la ſpeſa, che ad huomo priuato ſarà grande, non riuſcirà tale ad vn Principe; mà ſarà picciola: e la ſpeſa di vn Tempio ſarà maggiore di quella d'vna Caſa priuata. Per la qual coſa il Magnifico, douendo far le ſpeſe grandi con decoro, conuerrà, che habbia riguardo alla perſona ſua, all'opera, & alla ſpeſa, che fà; Alla perſona ſua, miſurando il ſuo ſtato, e la ſua conditione; all'opera, che fà; conſiderando, a che debba ſeruire, e perche la fà: alla ſpeſa riguardando, che ſia baſteuole per l'opera, che s'ha propoſta. E così dourà procurare, che la ſpeſa corriſponda all'opera, e l'op ra alla ſpeſa, & amendue alla conditione della ſua perſona. La ſpeſa è corriſpondente all'opera, quando è grande, quanto ſi poſſa fare nella ſoggetta materia; e l'opera è alla ſpeſa corriſpondente, ſe hà del marauiglioſo nel ſuo genere. E corriſpondono poi la ſpeſa, e l'opera alla perſona: s'elle ſono in ogni parte conueneuoli, e non ſono nè più, nè meno della ſua conditione. E perche ogn'vno non è in iſtato di far ſpeſe, & opere grandi, e che gli ſi conuengano, e ſiano con decoro, nè ogni ſoggetto ricerca ſpeſa grande, & opera grande: vedremo, che conditioni ſi

ricer-

ricerchi all'essere Magnifico, e quali soggetti possano riceuere spese, & opere grandi, e per conseguente siano propria materia del Magnifico. E venendo prima all'opere, & alle spese, dico, se grandi sono quelle, che à cose grandi hanno da seruire, e se l'opere del Magnifico nõ sono dirizzate à lui solo, mà à gli altri: l'opere, e spese publiche saranno principalmente considerate da lui. E frà esse, se quelle, che vengono dedicate al culto diuino, eccedono l'altre di nobiltà, elleno sopra tutte saranno la materia, intorno alla quale egli trauaglierà. E cõciosiache le cose belle, le quali più lungamente si mãtengono, siano più singolari, e marauigliose; però frà tutte le fabbriche, che al culto diuino hanno riguardo, sono proprie del Magnifico gli edificij de' Tẽpij, de gli Hospitali, e de' Monasterij, e di poi di mano in mano l'opere, che al seruitio publico sono destinate. Tali erano appresso i Romani le Terme, i Theatri, le Curie, gli Aquedotti, gli spettacoli, & i doni publici, e tali sono anche appresso di noi i Palazzi, i Moli, i Ponti, le Giostre, i Tornei, le Rappresentationi delle Tragedie, e delle Comedie, gli Apparati fatti da' Magistrati, il riceuere, e mandare Ambasciatori, alloggiare Principi, & huomini grandi, e simili. E perche nelle spese, & opere priuate alcune sono drizzate al publico, queste ancora appartengono al Magnifico, come le NOZZE, le Sepolture, l'Esequie, & insieme la propria Casa; poiche venendo esposta à gli occhi, & al giudicio delle genti, deue esser la bellezza riguardeuole, & corrispondente alle sue facoltà, & alla sua conditione. Percioche in altra maniera sarebbe senza decoro, e manche-

cherebbe di Magnificenza. L'opere dunque, e le spese, intorno alle qualli s'affatica il Magnifico, sono principalmente le grandi, e le publiche, le quali contengono in se merauiglia, e decoro, come s'è detto. E la merauiglia vien prodotta dalla bellezza esquisita, e rara dell'opera, talmente, che nõ possa essere auanzata; percioche se non fosse rara, mà ordinaria, sarebbe ageuole il superarla, e non terrebbe del marauiglioso, come ricerca il Magnifico. E perche due sono le specie dell'operationi del Magnifico, l'vna, che passa, nõ lasciãdo dopò se cosa alcuna apparente, come i Cõuiti, le Giostre, le Comedie, e gli Spettacoli publici; E l'altra, che lascia dopo se l'opera per lũgo tempo, come gli Edificij; ad amendue deue essere cõmune la bellezza, e la raritá; mà all'vltima si ricerca di più, che sia di materia, e di testura perpetua più, che sia possibile. Percioche ottiene meglio il suo fine, & è più gloriosa, & ammirabile. Mà veniamo alle conditioni, che si ricercano per essere magnifico, acciòche l'opere, che habbiamo detto, siamo cõuenienti à lui, & egli à loro, e che ogni cosa corrisponda con decoro. Douendo dunque il Magnifico spendere nell'opra sua nè più, nè meno di quello, che ricercano le sue facoltà; poiche se in ció mancasse, ouero eccedesse, sarebbe vitioso, e senza decoro: deue pigliare la misura della Liberalità, & essere Liberale, e perche deue fare spese grandi, conuiene, che sia ricco: e douendo essere con decoro, oltra l'esser ricco, richiede insieme, che sia grande, pieno di splendore, e segnalato frà gli altri, e perciò sarà nobile, ò d'honorata fama, e di gran riputatione. Per la qual cosa si

vede,

vede, che l'opere magnifiche sono impossibili a' poueri, & à gli huomini di facoltà mediocri; nè conuengono ad ignobili, benche ricchi, nè à persone d'oscuro nome, e di bassa conditione, i maggiori de quali non ne habbiano fatto, ò i loro eguali non sogliono farne. Il Magnifico dunque non può essere senza Liberalità, e senza ricchezze accompagnate dà splendore della schiatta, ò della propria persona. Le proprietà poi, che lo seguono, sono lo spendere largamente, per essere liberale, e con piacere, e per l'honesto, come ricercano tutte le Virtù: e possiamo dire, che sia loro essentiale. E mirando à fare spese con gran decoro, riguarda principalmeute all'opera, che riesca bella, e non alla poca spesa. Anzi quando accade trapassare il segno, per meglio elegge, che la spesa soprauanzi, e che l'opera venga perfetta, e merauigliosa, che resti punto imperfetta per isparmio. E perche l'essenza del Magnifico consiste nella grandezza, e bellezza dell'opera, e per essa egli è differente dal Liberale; ne siegue, che in ciascuna occasione, che se gli presenta, se bene è picciola, e lontana dalla sua principale, e propria materia, fà sempre con eguale spesa opera più magnifica del Liberale. Percioche il Liberale può fare cosa di gran prezzo, ma non è il medesimo, che il farla magnifica; e altrò è il valore dell'opera, & altro quello della cosa. Cõciosiache possiamo possedere cosa di grãdissimo prezzo, per essere di gemme, ò d'oro, che non habbia in se opera di magnificenza alcuna; & insieme possiamo possederne vna di picciolo valore, come vaso, ò palla per vn fanciullo, che nel suo genere sia maraui-

gliosa, e magnifica. Talmente che nelle cose di gran prezzo sempre non si scorge la Magnificenza, nè meno le picciole sempre ne sono priue. Onde non potendo essere disgiunto, e separato il decoro, e la merauiglia dell'opera dal valore della cosa,& in ogni opera potendo apparire segno di Magnificēza; il Magnifico in ciascun soggetto con eguale spesa farà sempre la sua opera (come s'è detto) più marauigliosa del Liberale, Percioche questi considera solamente la grandezza della spesa, che sia proportionata, e conueniente al proprio potere; & il Magnifico riguarda principalmente all'opera, che venga corrispondente in eccellenza alla propria dignità, & al fine, à cui è destinata. Per la qual cosa douendo esser fatta vn'opera grande, & vn Palazzo dal Liberale, e dal Magnifico; il Liberale tutta volta, che vi spenda, quanto comportano le sue facoltà, e possa agiatamente, e gentilmente habitarlo, s'acqueta; mà il Magnifico nō si contenta che la spesa sia proportionata alle sue ricchezze, e che sia gentile,& elegante: ma vuole, che l'opera della Casa sia corrispondente alla sua grandezza, e che nel suo genere sia bellissima, fabricata con disegno marauiglioso, con ordini, d'Architettura stupendi, con appartamenti comodi; & ornati per tutti i tempi per li famigliari, e per li forastieri, che siano per abitarui. E ricercaui giardini, fontane, peschiere, viuai, galerie, e tutte quelle bellezze, e commodità, che dalla maggior parte de'suoi eguali sono desiderate, e da pochi ottenute. E Casa di Liberale si potrebbe dire, che appresso de'Romani fosse stata quella d'Attico, e magnifica

fica quella di Pompeo; e parimente, che la mensa, & i conuiti del medesimo Attico fossero stati da Liberale, e quelli di Lucullo da Magnifico, scriuendo Cornelio Nepote, ch'egli era elegante, e non magnifico. Parimente douendo il Liberale, & il Magnifico donare vn picciolo presente ad vn fanciullo di cinquanta scudi, doue il Liberale s'appagherà di presentargli vna tazza d'argento, da che possa cauarne quel prezzo; il Magnifico gliene donerà vna di Cristallo, la cui fattura supererà di gran lunga la materia dell'Argento, e del Cristallo. Percioche volendo più tosto recare marauiglia, che vtile; mira alla bellezza, & alla grandezza dell'opera, e non al frutto; e quindi nelle cose, che possiede, antepone la bellezza all'vtilità. E quello, che s'è discorso del Magnifico in paragone del liberale, che lo supera sempre di Magnificenza, hà molto più luogo con tutti gli altri, che si mettono alle medesime spese. E maggiormente, poiche non essendo Virtuosi, sono priui d'ogni decoro. Non sono Virtuosi, dico, perche sarebbono Liberali, ò Magnifici, poich'eglino soli trauagliano intorno alle spese, come s'è veduto. E la Magnificenza pare simile alla Scienza; perche presupponendo l'appetito intorno allo spendere ben disposto dalla Liberalità, ella consiste principalmente in iscorgere l'vniuersale del decoro; il quale vniuersale è proprio della Scienza. Ouero diciamo, che la Magnificenza è simile alla Scienza: perche il Magnifico è così compito nelle sue opere, che pare le faccia, come per Scienza, e per dimostratione, conoscendo egli in vniuersale prima il decoro, ch'in ciscuna

opera conuiene, sia Edificio, ò siano Nozze, ò Spettacoli publici, ò come si voglia: & hauendone, si può dire, come il Matematico, le sue propositioni vniuersali, & infallibili subito, che se gli presenta occasione d'operare, applica a quell' vniuersale la conclusione particolare, quasi necessaria, con mettere in prattica, & all'alto la spesa, e l'opera in maniera, che mostra non poter quadrar meglio, nè essere da ogni parte più bella, nè più corrispondente. E pare, che di necessità non potesse stare in altra guisa, sì per la bellezza dell'opera, e per la grandezza della spesa, come per il decoro della sua persona, talmente, che in ciascun genere di spesa, ch' egli fà, potrebbe esser tolto per regola, e per esempio, e come per Idea da imitare. E se bene nella Liberalità, & in tutte l'altre Virtù veggiamo la retta Ragione, la quale n'insegna le regole vniuersali, e le particolari da operare, e possiamo dire, che ciascun Virtuoso sia parimente simile al scientifico, & al Matematico. Nondimeno pare con gran ragione, che ciò si possa massimamente attribuire al Magnifico, come à quello, ch'indrizza l'opere sue al publico aspetto, e più glie l'espone, e per più lungo tempo. Onde appaiono anche più dell'altre le loro bellezze, e l'esquisitezza delle regole, cō le quali sono fatte. Hò detto che'l Magnifico fà l'opere, e la spesa, è tutte l'altre cose corrispondēti, perche sono sue proprie operationi: e conoscendosi dalle proprie operationi virtuose gli habiti proprij di ciascuna Virtù: elle anche sono state, e sono considerate ragioneuolmente da noi. Hora dunque se la spesa del Magnifico è in ciascun genere

gran-

grande: magnificentissima sopra tutte, e sua propria è quella, ch'è grande in opera grande. Percioche (come s'è ancora detto) non è il medesimo la spesa grande, e possono star disgiunte: poiche in ispesa picciola, come d'vna veste, può apparire l'opera, e la fattura grande del ricamo: & vna spesa grande, come la collana d'oro piena di gioie può essere priua d'opera, e di fattura grande, e magnifica. Laonde se il Magnifico è così chiamato, perche fà spese grandi in cose grandi, con decoro, e se la più grande spesa, e più gloriosa è quella, che ritorna in maggiore honore, e beneficio del genere humano, & è di tutte l'altre più durabile; meriteranno nome di Magnifici sopra tutti quei Principi, che in seruitio de gli huomini fabricheranno delle Città. Percioche in così fatta opera concorrono quelle cose, che apportano marauiglia, e perpetuità, Tempij, Palazzi, Edificij di singolare artificio, e d'eterna fama. E perciò glorioso fù il proponimento d'Alessandro Magno, e de gli antichi, che n'edificarono. E quindi si può vedere, quanto nobile, e degno sia il nome di Magnifico, e che propriamente conuiene à i Rè, & à i Principi grandi: e con gran ragione ne fù honorato nel suo Epitafio quel valoroso Rè Ruggiero di Sicilia, non contenendo altro, che Qui giace il Magnifico Rè Ruggiero. Dalla qual cosa si vede l'abuso, e l'ignoranza insieme (se non vogliamo dire arroganza) de i tempi presenti, che abborrendo tal titolo, l'hà fatto dozzinale, deghandone infino huomini vilissimi, e di niun conto, e per raccogliere hormai la deffinitione della Magnificenza, diremo, ch'ella è vna

me-

mediocrità frà l'eccesso della Boria, & il difetto della Meschinità, per la quale, chi la possiede, sà fare spese grandi in opere grandi con gran decoro, come ricerca la retta Ragione.

De gli estremi della Magnificenza,
Cap. XII.

GLi estremi fra' quali è riposta questa Virtù, sono (come s'è detto) il borioso, & il meschino. Il borioso eccede, perche spende assai in cosa di poco momẽto, per far vana mostra delle sue ricchezze, riceuendo in quella maniera gli amici,& i domestici, come dourebbe fare i forastieri di gran conditione. Et occorrendogli poi di fare grandi spese, per mancamento di giudicio le fà picciole, e così doue conuerrebbe il poco,spende il molto, e doue bisognerebbe il molto, si serue del poco. Mà doue il borioso hora spende poco, & hora molto contra il decoro; il meschino spendendo sempre manco, mai non eccede, onde spendono amendue inettamente. Mà perche lo spendere più del douere, e doue non bisogna, come fà il borioso, ha del prodigo, e lo spendere manco del bisogno, e doue non bisogna, come auuiene al meschino è proprio dell'auaro; siegue, che la Meschinità, per esser simile all'Auaritia. Vitio peggiore della Prodigalità, sia molto peggiore della Boria. E per la medesima cagione, perche il borioso spende alle volte più, e fa spese grandi, & il meschino spende sempre manco, quello s'accosta ancora più del meschino all' essere magnifi-

gnifico: posciache il magnifico fa sempre spesa grande, E benche il borioso spenda nelle cose grandi poco, e nelle picciole molto; pare, che pecchi assai più del meschino, che pecca solo nel poco. Tuttauia l'eccesso del borioso auuicinandosi al magnifico più, che non fà il mancamento del meschino, non è biasimeuole come il solo difetto d'esso meschino; poiche questi mancando sempre, è anco contrario sempre al magnifico; doue il borioso spendendo più nelle cose picciole, e facendo in esse spese grandi, è simile al magnifico; auuengache gli sia poi contrario in fare tali spese contra il decoro. La onde il meschino hà quasi quella proportione col magnifico, che tiene l'auaro col liberale, E così il magnifico mira la bellezza dell'opera, e considera principalmente, come possa venire perfetta; ma il meschino pensa, quanto meno si possa spendere. Il magnifico per meglio elegge d'eccedere nella spesa, che di mancare nell'opera; & il meschino antepone la spesa all'opera, e per non spendere, la lascia imperfetta, Oltra di ciò il magnifico spende largamente subito, & allegramente; mà il meschino con strettezza, dilatione, e lamenti. Il magnifico non giudica mai di spendere souerchio, accioche l'opera riesca con decoro; & il meschino, riesca l'opera, come si voglia, stima sempre di spendere più di quello, che bisogna. Per la qual cosa ne pare, che la Meschinità ritenga, come s'è accennato, quella proportione con la Magnificenza, che hà l'Auaritia con la Liberalità. Il borioso parimente simiglia al prodigo nell'eccesso, e nel gittar vanamente, & allegramente il suo; ma nel restante non

spen-

spende, e non dispende in ogni cosa, come il prodigo, mà solamente nella materia, che comporta l'apparenza. Et in ciò ancor'egli non trapassa sempre il segno, perche nelle cose picciole, doue non bisogna, eccede, e nelle grandi manca. Onde in questa parte è meno cattiuo del prodigo, che consuma in ogni cosa; mà per altra parte il prodigo si mostra men cattiuo del borioso; perche dalla Pouertà può essere corretto, & il borioso nò; poiche non gitta via affatto il suo, come il prodigo, mà solo nell'apparenze; altrimente non peccherebbe in boria, ma in Prodigalità, e non sarebbe differente dal prodigo. Nè meno pare, che il medesimo borioso, come il prodigo, possa essere sanato dall'età, conciosiache non dissipando il suo, non habbia dubbio, che sia per mancargli, mà consumando (come s'è detto) allegramente in spese di gloria vana, & essendo in ciò habituato, tanto più si conferma nel suo Vitio, quanto più di tempo, e commodità gli viene concessa da gli anni d'operare vanamente. Mà contuttociò il borioso è molto più sanabile del prodigo; percioche se bene la Pouertà non può ridurlo alla Virtù: l'esperienza nondimeno lo può fare; cagione tanto più lodeuole, quanto è più lontana dalla necessità, che non è quella del prodigo, astenendosi questi dalla spesa vana, & in ciò habituandosi per mancamento delle forze più, che per volontà. E conciosiache l'esperienza nasca da gli anni, si può dire insieme, che il borioso sia, quanto il prodigo, dall'età sanabile, se non più: anzi che sia molto più sanabile del prodigo, lo manifesta il vedere, che la Prodigalità, abbracciando spesse volte

volte più Vitij, che non fa la Boria, è d'essa ancora Vitio più graue, e per conseguente più incurabile. Si come dunque la Magnificenza non è l'istesso, che la Liberalità: così gli estremi, fra'quali viene collocata, non sono gli stessi, che l'Auaritia, e la Prodigalità. E come la Magnificenza pare specie di Liberalità: così la Meschinità sembra specie d'Auaritia: in questo però particolarmente, che spende con dispiacere, e sempre manco di quello, che conuiene, come s'è discorso. Mà la Meschinità ritiene poi con l'Auaritia riguardo cōtrario à quello, che ha la Magnificenza con la Liberalità: conciosiache doue il Magnifico è liberale, e non si conuerte, con Auaritia, e Meschinità succede il contrario; poiche ogni auaro è meschino, mà non ogni meschino è auaro, essendo la Meschinità difetto intorno al decoro, mà non intorno al dar via, & al riceuere più dell'honesto. Nella medesima maniera la Boria è come specie di Prodigalità: percioche spende molte volte più di quello, che conuiene, e doue non conuiene, e solo nella materia delle cose vane, & apparenti. Sono finalmente questi estremi vitiosi per essere opposti alla Virtù, mà non tanto biasimeuoli, come l'Auaritia, e la Prodigalità, poiche non apportando danno altrui, e non essendo sordidi, non sono brutti, come quelli.

Come si possa ottenere la Magnificenza. *Cap. XIII.*

PEr ottener poi la Magnificenza, conuiene (come s'è veduto) essere primieramente Liberale, & in-

che maniera si possa peruenire alla Liberalità, s'è già discorso. E parimente manifesto, che la Magnificenza consiste nel fare grande spesa con gran decoro, e che questo stà in fare, che la spesa grande corrisponda all'opera grande, & che l'opera grande scambieuolmẽte corrisponda alla spesa grande, & amendue alla conditione della persona, che le fà. Onde perche dal decoro della persona del Magnifico s'ha da regolare il decoro della spesa, e dell'opera, venendo elle prodotte da lui, e pigliando qualità da esso; si potrà comprendere ciò, che conuenga, ò nõ al decoro della persona, col riguardare quello, ch'è riputato conueniente da gli huomini prudenti à gli altri, che sono della stessa conditione del Magnifico; percioche seguirà con retta ragione quello, che da tali persone sentirà lodare, e fuggirà il contrario. Il decoro poi dell'opera appartenente ad edifitij imparerà dall'Architettura, e quello dell'altre dall'vso commune de'suoi eguali, che in ciò saranno lodate. Et il decoro finalmente della spesa regolerà dall'eccellenza dell'opera; perche proponendosi sempre la più bella impresa, che si possa fare secondo la sua conditione, sarà pronto anche à procurarla con quella proportionata, & honorata spesa, con che potrà ottenergliela. E questo sia detto della Liberalità, e della Magnificenza, per passare alle Virtù, che riguardano l'Honore.

Della Modestia. *Cap.* XIV.

SI come dunque i danari sono necessarij nel commercio humano, per souuenire a' bisogni del no-

stro

ſtro viuere; così poſſiamo dire, che l'Honore ſi ricerchi al medeſimo cõmercio,e ſia principaliſſimo inſtromẽto per ben viuere. Percioche la Natura indirizzandoci ad eſſere perfetti, c'infiãma di deſiderio di ſuperare gli altri in ogni ſorte di bene,ò almeno di non eſſere ſuperati, e ſpecialmente in quelli, che ſono noſtri proprij, ò che veggiamo più prezzati dalle genti. Poiche l'auãzare gli altri,ò il non eſſere auanzato da alcuno è argomento di perfettione. E conciosiache l'Honore ſia ſtato introdotto da'legislatori per ſegno di tale eccellenza; di quì gl' huomini ſi muouono à deſiderarlo, facendoſi giuditio, ch'à i ſegni eſteriori dell'honorante corriſpondano le qualità,e i meriti interiori dell'honorato. Dalla qual coſa ſuccede,che venendo paleſato il merito de gli huomini valoroſi,eglino acquiſtano riputatione,beneuolenza, & autorità appreſſo delle genti: talche poſſono diſporle à voglia loro,e ridurle,come loro piace; onde l'Honore ſerue per inſtromento nella vita attiua in guiſa,che,chi lo poſſiede, cõ aguolezza grandiſſima conduce à felice fine impreſe difficiliſſime; e chi n'è priuo, truoua bene ſpeſſo in quello, che di ſua natura è ageuole, difficoltà inſuperabili,e non eſſendo conoſciuto,nè tenuto in eſtimatione,vien diſprezzato,& eſpoſto all'inſolenza di coloro,che non vedendo altri riſplendere, ſi danno à credere di poterli ingiuriare ſenza pericolo. Dandoſi dunque l'Honore per premio della Virtù,e del merito,& eſſendo mezo potentiſſimo da eſercitare attioni illuſtri: conuiene,che'l Virtuoſo le deſideri,e s'affatichi intorno ad eſſo nè più, nè meno di quello, che ricerca la retta

Ragione. E perche degli Honori alcuni sono piccioli,& alcuni altri grandi; quindi nascono due Virtù, come già dicemo; e l'vna è detta Magnanimitá, e l'altra Modestia. La Modestia tiene quella proportione cō la Magnanimità, e così le corrisponde, come la Liberalità alla Magnificenza. Percioche amendue nō considerano cose grandi; mà l'vna dà regola alle picciole,& ordinarie spese, e l'altra à gli ordinari honori. E perciò si come prima fù da noi trattato della Liberalità innanzi alla Magnificenza, per essere presupposta la Liberalità dalla Magnificenza: così dourà esserci concesso il ragionare col medesimo ordine prima della Modestia, e poi della Magnanimità, essendo in vn certo modo la Modestia cōtenuta dalla Magnanimità, come il numero cinquātesimo viene in più eminente maniera cōpreso dal centesimo, e non per cōtrario. Coloro dunque, che non desiderano l'Honore, così sono biasimati come quelli, che di souerchio lo bramano. Sono biasimati quelli, che non desiderano l'Honore, parendo, che non istimino la vita Ciuile, la quale l'hà proposto per degno riconoscimēto alle virtuose operationi. Oltra di ciò, pare, che se stessi ancora offendano; percioche nō curando l'Honore, non curano la gratia delle gēti, che per così fatte dimostrationi si suole acquistare; onde viuono senza autorità, e perciò non vengono nella conuersatione presentate loro di quelle occasioni da fare per se stessi, e per altri alcune di quelle belle,& honeste imprese, à che sono attissimi gl' huomini, che appresso il Mōdo sono stimati,& honorati. Vengono poi dall'altra parte biasimati coloro, che di

souer-

souerchio desiderano l'Honore, mostrando vanità, & ambitione. Laonde essendo in questa materia gli estremi biasimeuoli, di necessità vi è anche il mezo lodeuole,& in esso consiste l'habito virtuoso, & è quello, che viẽ locato fra l'Ambitione, e l'Abiettezza(per dir così) per cui, chi lo possiede, desidera, e procura quegli ordinarij, e mediocri Honori, che gli si conuengono, come ricerca la retta Ragione,& è chiamato Modesto: e chi pecca nell'eccesso, Ambitioso,e chi nel difetto, non hauendo proprio nome, chiameremo Gretto, ò Abietto. Gli Honori, intorno a'quali si riuolge il modesto, sono gli ordinarij, e mediocri; percioche, se fossero straordinarij, e grandi, non apparterebbono à lui, mà al Magnanimo; e per ordinario, e mediocre Honore intendo quello,che vien dato del continuo à gli altri, che sono della medesima conditione, per ogni ordinaria attione virtuosa, e per ogni ordinario bene, che si possieda. Percioche se l'attione non fosse virtuosa, ò non si possedesse bene alcuno, non si meriterebbe Honore; e se fosse straordinaria l'attione virtuosa,e la bontà, e non ordinaria; apparterebbe al Magnanimo, e non al Modesto. E se non fosse solito il darsi così fatti honori à quelli della medesima conditione, mà conuenisse à superiori; si caderebbe in ambitione, pretendendosi honor maggiore del merito: e se venissero dati à soggetti di minor conditione, e di merito minore, la persona sarebbe d'animo abietto,desiderando tali honori,& insieme si potrebbe chiamare ambitiosa, affettãdo honoruccí di niun momento. Coloro poi,da quali s'aspetta l'honore,

nore, sono quelli, che specialmente sogliono darlo, e sono frà gli altri riguardeuoli, e riputati, e dandolo, accrescono, ò conseruano la riputatione dell'honorato, e non lo dando, la diminuiscono. Percioche quãdo l'Honore, che venisse dato, non producesse simiglianti effetti, non ottenendo il suo fine, sarebbe da disprezzare. Il modo si ricerca ancora, che sia quale ordinariamente si suol tenere in honorar gli altri di merito eguale; Percioche ció alle volte accresce, & alle volte diminuisce l'honore, e lo fà hora maggiore, & hora minore, secõdo ch'egli è più, e meno degno. Così veggiamo, s'vn Principe honora di propria mano con dono vn seruitore, e nel medesimo luogo ad vn'altro della medesima conditione dona col mezo altrui cosa d'egual valore, che il dono di mano del Principe apporta maggiore splẽdore di quello, che passa per mezo d'altri. Il luogo è ancora di consideratione, poiche l'honore fatto in publico è più illustre di quello, che viene priuatamente. Il tempo, e l'età cagiona similmente maggiore, e minor riputatione; percioche quando all'huomo non viene dato l'honore nell'età, nella quale ordinariamente si suol dare (come appresso de' Romani nelli quarantatrè anni il Consolato) ò quando in occasione, nella quale le persone di conditione, e dimerito eguale sono riconosciute, & honorate; egli rimane defraudato del suo premio. Il Modesto dũque deue desiderare, e ricercare alli suoi ordinarij meriti, e particolarmente alle sue ordinarie attioni virtuose gli ordinarij honori da coloro, che sogliono honorar gli altri suoi eguali, per il merito loro, nel

modo,

modo, luogo, e tempo in che rimanendone priuo per sua negligenza, rimarrebbe insieme con nota di vile, e d'abietto. E perche simile richiesta può essere con importunità, ò con disprezzo; è manifesto, che nè l'vno, nè l'altro se gli richiede. L'importunità non conuiene, perche doue il merito parla, ogn'indiscreta prattica oscura la Virtù. Il ricercar poi con disprezzo d'essere honorato a fine, che paia esserci dato l'honore contra il proprio volere, dimostrando insolenza, e superbia, è biasimeuole, & è segno di souerchia ambitione, & in luogo di meriteuole, fà riputare indegno, e reca vergogna. La richiesta dunque dell'honore, come il desiderio, deue essere moderata nel Virtuoso. Hò detto, che il modesto deue drizzare l'honore alle attioni virtuose, poich'egli non lo vuole per fine della Virtù; mà incontrario lo ricerca per premio, & instromento d'essa, ad acquistare il seguito de gli huomini, perche ammirando il suo splendore siano pronti al suo volere, talche gli serua da vna parte per lume, e da vn'altra gli sia schermo contra i cattiui, quali rispettandolo, s'astengano dal fargli ingiuria. E come il modesto non brama l'honore cō smisurato affetto, mà mediocremente; così ottenendolo; non ne sente, nè mostra eccessiuo piacere; mà moderato, non gonfiandosi vanamente di fasto insolente; e non potendo conseguir l'honore meritato, e conuenēdogli lasciarlo, egli parimente non se n'affligge; massime sapendo di non rimanere con tutto ciò priuo del merito, e della propria bontà. Onde Catone con animo modesto sprezzò la ripulsa del Consolato; Cicerone à ciò

ciò mirãdo,reputa ne gl,Officij d'animo abietto coloro, che non ſanno ſopportar le ripulſe. E così perche chi conſidera vn contrario, per conſeguente hà riguardo all'altro, il Modeſto conſiderando gli ordinarij, e mediocrì Honori, riguada parimente alle vergogne oppoſte, e quelle, che non poſſono pregiudicargli nella riputatione, eſſendo da lui neglette, ſtima quelle, che poſſono farlo,mà pero moderatamẽte, e quanto ricerca l'honeſto, e ſe ne riſente corriſpondente alla Manſuetudine, a cui habbiamo già moſtrato appartener la Vendetta, e la Clemenza. De gli eſtremi poi l'abietto è più contrario alla Modeſtia dell'ambitioſo, percioche non facendo per l'honore, e inhabile à quelle degne attioni, alle quali è conceſſo per premio; talmente che à ſe ſteſſo,& a gli altri, al priuato, & al publico ſi rende inutile. Ma l'ambitioſo molte lodeuoli imp ree per ſouerchio appetito d'honore intraprendendo, e perciò oprando; benche ſenza l'honeſto fine, nè col mezo, e modo, e quando conuiene, e mirando l'honore, può con maggior ageuolezza conoſcerlo, & eſſer gioueuole, e moderando il ſuo appetito, di venir più virtuoſo dell' abietto, che per allontanarſi dall' honore, s'allontana inſieme dalle belle attioni, alle quali è conſeguente.

Come ſi poſſa conſeguir la Modeſtia. Cap. XV:

HOra, auuenga che dalle coſe diſcorſe ſi poteſſe conoſcere ageuolmente il modo daconſeguir la Modeſtia, poiche ricercando l'honore, ricerca nel modeſto

desto bontà per meritarlo: nondimeno per meglio comprenderlo, ne parleremo più particolarmente, col riguardare prima in vniuersale, come si possano acquistar le Virtù, che trauagliano intorno all'Honore. Perche l'honore dunque è di sorti diuerse, & altro è vero, & altro falso: per non prendere l'vno per l'altro, è da mirare, quale sia l'vno, e quale l'altro: poiche la Virtù fuggendo il falso, abbraccia il vero, & intorno à quello si affatica. Se ciascuna cosa dunque è tale, quale vien giudicata dal Virtuoso per essere egli misura, e giusto giudice di ciò, che dal suo Intelletto vien compreso: dourremo presupporre, che vero honore sia il segno prodotto da persona virtuosa, per manifestare il merito dell' Honorato. E perche il merito nasce dal possedere alcuna sorte di bene; per ciascuna sorte di bene si può riceuere honore, e più, e manco secondo il maggiore, e minor valore de' beni, che sono posseduti. Per la qual cosa concorrendo all'Honore il merito dell' honorato, il retto giuditio dell'honorante, & il segno, e premio corrispondente al valore di chi s'honora, si dourà conchiudere, che mentre l'honorato non meriterà, ò l'honorante non sarà di giuditio retto, ò non lo seguirà, ò vero il segno non sarà conforme al merito, l'honore non sarà conueneuole, mà sconueneuole, e falso. Chi dunque di bontà non sarà ornato, non meritando honore, nè delle Virtù, che riguardano l'Honore, nè assolutamente di niuna Virtù sarà capace: e quando poi la persona sia meriteuole, non dourà da tutti desiderar l'honore, mà da coloro, che ne saranno giudici retti; ò che segui-

ranno il giuditio de' retti. Laonde l'Honore de i volgari, e de gl'Ignoranti, qual hora non sia conforme all'opinione de gl'intendenti, e buoni, sarà da esser fuggito. E perciò Speusippo scrisse à Dione, che non douesse insuperbire, perche trà Donnicciuole, e Fanciulli si facesse conto di lui, ma che cercasse di essere Principe buono. E dall'apprezzare sconueneuolmente l'Honore delle genti volgari nasce lo sfrenato appetito del soprastare per qualunque strada al compagno, e'l farsi lecito ogni atto tirannico, il disprezzar l'amicitie, il sottoporsi la Patria, il souuenir le leggi humane, e le diuine. E da simigliante cagione vennero i vani abbracciamenti in sogno d'Isione con le nubi in vece di Giunone, e l'empie battaglie de i Giganti contra Gioue, Fauole, per mio auuiso, figurate da Poeti per rappresentare, che l'appetito del vano Honore sospinge à temerario ardire hora di volere, accoppiandosi con la Deità, pareggiarsi con essa, & hora follemente combattendo contra di lei, sottoporsela. E perche l'Honore non è essentiale della Felicità, nè della Virtù, e rispetto à loro non è cosa grande, auuenga ch' egli sia grandissimo fra beni esteriori; l'huomo non deue ricercarlo da gl'intendenti, se non quanto può acquistargli autorità, & ageuolargli nel cõmercio la strada ad attioni virtuose, & a diuenir felice con acquetarsi al proportionato, & a quello, che veramente gli conuiene. E così a' beni dell'Animo gli Honori dell'Animo, a' beni del corpo gli Honori corporei, & a' beni esterni gli Honori esterni s'hanno da procurare. E di più li proprij Honori d'vna professione in ma-

nier:

niera si ricercano nei professori d'essa, che il primo artefice del primo Honore, dell'Arte, e l'vltimo dell'vltimo si deue appagare. Il contrario di che nelle Republiche cattiue si vede; come nello stato di pochi, doue i Nobili, e potenti vogliono, non solo gli Honori douuti alla Nobiltà, & alle ricchezze, ma di tutti gli Honori della Republica vogliono esser possessori; dal che nascono poi le discordie, le seditioni, le guerre Ciuili, e i souuertimenti de gl'Imperij. E da tale smisurata sete d'Honore fuori del proprio grado nacque prima nella Republica Romana la contesa fra Silla, e Mario, e di poi fra Cesare, e Pompeo, e finalmente la ruina della medesima Republica. Di più quando il proportionato, e conueniente Honore sia, in luogo di beneuolenza, & autorità, per acquistar odio, & in vece di conseruar gli ordini Ciuili, sia per alterargli: il Virtuoso deue fuggirlo, e rifiutarlo. Tali sono gli Honori sopra gli altri insoliti, che rendendo a merauiglia risplendente l'altrui valore; lo fanno insopportabile alla debil vista de gli huomini appassionati, e facili più ad inuidiare, & odiar la gloria altrui, che ad ammirarla. La onde il Trionfo di Camillo, benche meritato dalla Virtù sua, nondimeno per la nouità de i quattro Caualli bianchi, che fuori dell' ordinario gli tirarono il carro, lo rese oltra misura odioso. E per non incorrere nel medesimo, Catone Vticense non volle la Pretura straordinaria, che dal Senato gli era offerta; e rifiutò insieme il priuilegio di poter intrauenire à gli spettacoli publici vestito di porpora, quantunque le attioni da lui fatte in Cipro lo rendessero degno

di simigliante; & anche di maggiore Honore. E il medesimo odio viene cagionato parimente dall' honore, quando l'huomo n'hà non solamente parte maggiore, mà per più lungo tempo, che d'ordinario à gli altri non è concesso. E di quì Fabio Massimo vedendo il Popolo inclinato a far Console il figliuolo; pregò i Romani à far parte ad altri di tale dignità, perche essendo stata più volte nella Casa sua, giudicaua odioso il continuarla. E come l'honore acquistando beneuolenza, e seguito all' honorato, per manifestar la Virtù sua, deue essere abbracciato: così mentre può esser segno del contrario, si deue lasciare. La onde Focione rifiutò la Signoria della Città offertagli da Alessandro, potendo far sospetta la sua Fede appresso gli Atheniesi. E così, perche l'honore è dato per segno della Virtù, qual'hora ella sia conosciuta, può essere lodeuole al Virtuoso il rifiutarlo, mentre il rifiuto non mostri dispettoso disprezzo, ò sotto humiltà non iscopra Ambitione, ouero, che'l seruitio publico nō ricerchi il contrario. E perche l'Honore si vuole per l'honesto, qual'hora credendo à gli altri l'honore, il modesto ottenga maggior parte d'honesto, dourà lasciando altrui le dignità, e l'honore, volere anzi l'honesto, che l'honore. E raccogliendo in somma quello, che habbiamo discorso, dico, che l'huomo si disporrà ad acquistare la Modestia, e le Virtù, che trauagliano intorno all'honore; se sarà, vniuersalmente parlando, prima di bontà dotato, e di poi se particolarmente disprezzerà l'opinione, e l'honore de cattiui, de gl'Ignoranti, e de' volgari, e desidererà l'honore da coloro, che

essen-

essendo di giuditio retto, ò seguendo quelli, che sono retti, non potranno in ciò errare; e lo desidererà mediocremente, e per instromento d'acquistar beneuolenza, & autorità, e non per fine; e lo desidererà insieme di quella sorte, e con quella proportione, che gli conuerrà, fuggendolo molte volte, quando sia manifesta la Virtù sua, e più quando per essere insolito, benche meritato, possa apportare scandalo, & acquistargli odio; ò mentre venga ad arrecar sospetto di mancamento; ouero mentre lasciandolo, sia per conseguire maggior parte d'honesto.

Della Magnanimità. *Cap. XVI.*

DIciamo hora della Magnanimità. Questa Virtù, (come s'è già detto) trauaglia intorno à i grandi Honori; e ciò si potrà comprendere chiaramente, riguardando alla conditione, e natura del Magnanimo; perch'essendo d'essa possessore, opera secondo le sue proprietà. Magnanimo dunque diciamo colui, ch'essendo meriteuole di cose grandi, se ne conosce insieme degno. Dico essendo meriteuole; poiche se non fosse, e si riputasse tale: mancherebbe di giuditio, & in esso non caderebbe Magnanimità, nè Virtù. E se non fossero cose grandi quelle, delle quali fosse, e si conoscesse degno; non sarebbe magnanimo, mà più tosto modesto. Percioche si come la Bellezza consiste in corpo grande, & il picciolo è più tosto chiamato gratioso, e gentile, che bello; così la Magnanimità (come mostra il nome) ricerca

cerca grandezza di merito, & in esso è collocata, per la qual cosa chi manca ne i termini della retta ragione nel giudicarsi indegno di quello, che non è; si chiama pusillanimo: e così fatto nome conuiene propriamente à chi merita assai, e si tiene da poco. Percioche in esso è vitio maggiore; posciache, s'egli fosse di minor merito; si riputerebbe da niente, e sarebbe in quanto à se affatto inutile. Possiamo dunque dire, che'l magnanimo in rispetto à tutti gli altri sia nella grãdezza del suo merito estremo, cioè di suprema bonta, e valore. E nel giudicare della dignità sua possiamo dire, che sia mediocre, e non si tenga da più, nè da manco di quello, ch'egli è, non trapassando nel gonfio, nè cadendo nel pusillanimo. Nè per essere in estremo eccellente la Virtù sua, resterà d'esser buono: conciosiache nella Virtù non cade eccesso vitioso. Conoscendo dunque il magnanimo di meritar cose grandi, e tali cose essendo fuori della persona sua; è chiaro, che i beni, de'quali è degno, sono esterni. E conciosia che fra quelli si trauagli intorno al grandissimo; è manifesto insieme, che tal bene è l'Honore; come quello, ch'è dato a Principi, & à Dio; e tutti gli altri beni esterni paiono che si desiderino per ottener questo. La onde douendo il magnanimo meritare il grandissimo bene frà tutti i beni esterni, dourà possedere il grandissimo bene de'beni interni, a cui esso bene esterno è indrizzato, per esserne sempre degno, in maniera che'l merito non si possa mai disgiungere da lui. E così conuerrà, che possieda la Virtù; poiche essendo bene interno, e nostro proprio, per esso sempre
meri-

meritiamo. E perche l'Honore è douuto alle virtuose operationi, e'l grandissimo alle grandissime; si ricerca al magnanimo il colmo di tutte le Virtù in supremo grado; Onde la Magnanimità non potendo essere senza il concorso delle Virtù; ò sarà conseguente ad esse, e da quelle nascerà come splendore di chiarissime, e lucidissime stelle: ouero ad essa l'altre Virtù saranno conseguẽti, e da lei piglieranno quella somma eccellenza nelle loro operationi, che riceuono i corpi diafani dalla presenza del Sole. Conuiene dunque al magnanimo essere ottimo, e di merito supremo: perche la mezana, & ordinaria bontà non è degna di grandissimo honore; & huomo di poco merito riuscirebbe in ciò ridicolo. Trauaglia dunque il magnanimo intorno à i grandissimi honori (come s'è veduto) & honori grandi propriamente non s'intendono sempre quelli, che vengono dati semplicemente à Principi, ouero si riceuono da essi, ò sono di lungo tempo, e perpetuo, come le Statue, gli Archi, le Dignità, e Dominij, e Signorie, col mezo delle quali le persone sono riuerite, & ordinariamente, come honori grandi, vengono desiderate. Percioche tali dimostrationi molte volte sono fondate sopra bugie, & adulationi. Ma quegli honori sono dal magnanimo considerati, e riputati grandi, che nascendo dal merito della grandissima Virtù, gli sono similmente dati da huomini nella Virtù grandi, per riconoscerlo. Et intorno ad essi si porta moderatamente allegrandosene con quella mediocrità, che conuiene, quantunque li conosca inferiori al valor suo: non si potendo trouare honore, che

pareg-

pareggi il merito della Virtù suprema. La onde gli Honori piccioli, e che d'ordinario a tutti vengono attribuiti, e quelli, che da ignoranti, ò da cattiui sono dati, ò per cose cattiue, come falsi Honori, & indegni della Virtù sua, sono da lui disprezzati. E non và in luogo, doue si faccia professione di honorare, chi vi peruiene. E molto meno se ciò vien fatto senza distintione alcuna della Virtù, e del Vitio, del merito, e del demerito; percioche i grandi honori, qual hora siano dispensati a tutti, ouero ad indegni, & a caso, riuscendo dozinali, s'auuiliscono, e sono indegni del magnanimo. E quando gli occorre domandare Dignità, e gradi, lasciando l'adulatione, e le corruttele come meriteuoli di biasimo, e non d'honore, con la Virtù sola si mette innanzi: come fù osseruato da Catone il maggiore nel chiedere la Censura, dicendo, che'l Popolo Romano hauea bisogno di Medico seuero, per sanare i suoi Vitij, e che s'egli fosse eletto Censore, leuerebbe le delitie, e le morbidezze. Il contrario di che fece Cesare, che per via di danari, e di corruttele procurò, che gli fosse prolungato il gouerno della Francia. E non si presentando al magnanimo occasioni gloriose, si trattiene più volontieri in otio honesto, che in imprese mediocri, & a quelle di grandissimo honore solamente si muoue: poiche la bellezza della Virtù, e dell'honesto lo ricerca, a cui tal honore è conseguente. E conciosiache all'honore concorra il giuditio buono, che fà l'honorante dell'honorato, & il segno, ch'egli ne dà; il magnanimo desidera l'honore tanto quanto può acquistargli la beneuolenza del-

le per-

le perſone, e ſpecialmente virtuoſe (come dicemmo anche del modeſto) per poter fare principalmente con l'aiuto loro attioni ſegnalate in beneficio publico. E quando è certo, ch'elle tengono buona opinione di lui, e che'l Mondo ne ſia chiaro, hauendo perciò conſeguito il fine dell'Honore; ſtima poco, il ſegno, che per così fatta opinione gli viene dalle genti, ſe gli apporta comodità; e ricchezze. E perciò Martio, che per lo ſuo valore nell'eſpugnatione di Corioli riportò il nome di Coriolano, eſſendo ſtato in quella impreſa publicamente lodato dal Conſole; e preſentato oltra tutti i doni Militari di cento iugeri, di dieci prigioni à ſua elettione, e d'altre tanti Caualli guarniti, di cento boui, e di tanto argento, quanto poteua portare: pigliando di così gran preſente vn ſolo prigioniero ſuo hoſpite, & vn cauallo per ſeruirſene nella battaglia, e rifiutando il reſtante, ſi portò da magnanimo. E Curio nella medeſima maniera riconoſciuto dal Senato con dono di cinquanta iugeri, per hauer cacciato d'Italia Pirro, n'accettò ſolamente ſette, conforme alla diuiſione, ch'à tutt'il Popolo era ſtata diſegnata. E Socrate per la ſteſſa Virtù procurò, che i doni à ſe ſteſſo douuti foſſero dati ad Alcibiade, come racconta Platone nel Conuito. Mà il ricuſare gli Honori non ſublimi, come Coriolano, Curio, e Socrate, è per auuentura conditione più conueniente al modeſto, ch'al magnanimo, di che trattiamo. Mà atto veramente di magnanimo è da dire, che ſia il rifiutar da vna parte gli ſtraordinarij, e grandiſſimi Honori, mentre non hanno da ſeruir principalmente ad altro,

che à dar segno della Virtù d'esso, che à tutti è manifesta, e da vn'altra l'accettarli; quando al magnanimo apportano principalmnte carico, & impresa difficile in seruitio publico, talche appaia, che egli sia dato alla dignità, & non la dignità à lui, e così egli l'habbia presa non per cupidigia dell' Honore, mà per faticare per la Republica; E così operò Africano, quando ricusò la perpetua Dittatura, e'l Consolato, vietando insieme, che non gli fussero drizzate Statue ne i Comitij, ne i Rostri, ò in Campidoglio; poiche tali Honori erano straordinarij, e grandissimi nella Republica sua; hauendo all'incontro accettato prontamẽte il gouerno di Spagna, quando niuno, per esser pericoloso, osaua di ricercarlo. E nella stessa maniera Catone maggiore non volle Statue, e desiderò la Censura, per riformare i costumi corrotti della Republica. E cio à gran ragione vien fatto dal magnanimo; percioche se stimasse l'Honore per l'vtile, sarebbe auaro: e se stimasse l'Honore, perche riponesse il suo fine in esso, si partirebbe dall' honesto. Conuiene dunque al magnanimo il grandissimo Honore; perche hà grandissima Virtù, e merito; & è honesto, che per premio, & instromento della sua Virtù lo desideri, e poco curi l'vtile, che puo essergli congiunto. E benche trauagli principalmente intorno all' Honore; considera nondimeno ancora gli altri beni esterni: posciache la Nobiltà, le Dignità, le Ricchezze, & altre prosperità sono riputate degne d'Honore, e la Magnanimità per esse maggiormente risplende. Et auuenga, che la Virtù frà tutti i beni sia veramente degna d'Ho-

d'Honore, e gli altri beni non siano assolutamente buoni, ne honorabili, se non quanto, essendo dirizzati ad essa, le sono d'aiuto, e seruitio; tuttauia colui, il quale hà con la Virtù congiunti i beni esterni, che pure in se ritengono qualche eccellenza; è molto più meriteuole, per esser più atto à giouare, e perciò è più honorabile insieme di chi la possiede sola. Si porta dunque il magnanimo moderatamente ancora intorno alla Nobiltà, alle Ricchezze, & à gli altri beni esterni, e parimente intorno à i felici, & infelici auuenimenti. E così nella prospera, & auuersa fortuna, nell'vna delle quali gli huomini, che mancano di Virtù, stimandosi scioccamẽte magnanimi, e degni di grandissimi Honori, diuengono orgogliosi, & insolenti, e nell'altra vili, & abietti; il magnanimo ritiene animo moderato, & inuitto, come quello, che non stimando gran cosa il grande Honore, che è grandissimo frà i beni esterni, molto meno stima le Ricchezze, gli Stati, e la buona fortuna, che per l'Honore sono desiderate. Ond'egli si può chiamare disprezzatore, anzi che ammiratore, di cosi fatti beni. E di qui viene, che per ottener Vittorie, Grandezze, e Regni, non vuole mezi dishonesti, e cattiui, e per meglio elegge di restarne senza, che conseguirli per cosi fatte maniere. Onde non solamente giusto, mà insieme magnanimo fù il proponimento di Fabritio, rifiutando il tradimento offertogli dal Medico d'auuelenar Pirro suo Signore; magnanima similmente fù la risolutione di Sesto Pompeo, quando hauendo riceuuto à cena sopra la sua naue Ottauio, e M. Antonio, non volle, se-

condo il consiglio di Menedoro, tagliare il ponte, sopra il quale erano, & affogarli, disdegnando cõ mezo brutto l'Imperio de' Romani. E se non hauesse risposto à Menedoro, ch'egli ciò douea fare senza dirglielo; non è dubbio, che tal'atto sarebbe stato di Magnanimità suprema. Mà mostrando, che da ciò si astenesse per la vergogna del Mondo più, che per l'honesto; l'atto fù certo magnanimo, mà non venne da Magnanimità, non ricusando Pompeo quel benefitio sotto la maschera di Menedoro, ch'alla scoperta egli si vergognò d'accettare. Per la qual cosa possiamo dire, ch'Alfonso primo di Aragona Rè di Napoli si mostrò molto più magnanimo di Sesto; mentre andando ad incontrare la Regina Giouanna, che da gli emoli di lui era accompagnata, rifiutò prontamente il partito propostogli d'imprigionarli, per godere pacificamente il Regno.

Delle proprietà del Magnanimo. Cap. XVII.

E Per conoscere più particolarmente le proprietà del Magnanimo discorriamo delle attioni, che si possono fare in ciascuna Virtù, e nelle più principali in suprema eccellenza. Trattando prima dunque della Temperanza, il Magnanimo oltra che stà nella conueneuole mediocrità del bere, e del mangiare, vince ancora (per quanto n'è concesso) la necessita della Natura, sopportando, mentre il richiede l'occasione, non pur senza molestia la molestia (per dir così) della fame, e della sete, mà con piacere ancora. Percioche essendo tali

atti

atti sopra tutti gli altri malageuoli, in cosi fatto soggetto fanno rilucere maggiormente la Virtù sua; laonde elegerebbe di concorrere in ciò con gli Sciti, i quali (come scrisse Athia Rè loro à Filippo) erano soliti di combattere contra la sete, e la fame, & abborrirebbe quelle pazze disfide, e proue del bere più del compagno. Nella qual cosa macchiarono grandemente la gloria loro alcuni huomini per altro grandi, come Alcibiade, e Catone il minore, lasciandosi à sozza ebrietà trasportare. E fù perciò anche degno di riso il vanto, che si diede Ciro, trattando con Lacedemoni, con dire, che beuea più vino, e lo sopportaua meglio del fratello; quasi che queste fossero opere di Rè magnanimo, quando egli douea più tosto mostrarsi disposto più del fratello à sopportar la sete, & astenersi dal Vino. Attione di questa sorte fù quella di Mitridate, che propose premij à chi più beueua, e mangiaua, e si compiacque d'esser rimaso vittorioso in così fatto contrasto. Per la qual cosa l'atto, che Catone Vticense fece alla presenza dell'esercito, che nelle arene della Libia era assetato, di rouersciare la celata, che piena d'acqua gli veniua portata, per inuitare (come fece in simigliante caso Alessandro) i suoi soldati à sopportare volontieri quel disagio; il magnanimo per la sola Virtù haurebbe fatto, prescriuendosi la medesima astinēza in quella necessità, & insieme in vna lautissima mensa, come il Filosofo Menedemo, il quale à superbissima cena non volle gustare altro, che oliue. Ne già si deue intendere, che spiacciano al Magnanimo i lauti conuiti, conciosia che li voglia, e stimi, per quanto

to appartengono al Magnifico; e sono da lui ordinati à quel virtuoso splendore, che la Ciuilità, e l'honesto richiede. Mà quando fossero soggetti di vitiosa crapola, come erano quelli di Cleopatra, e di M. Antonio; sarebbono da lui odiati, e fuggiti; si come per la verità doueano anche essere fuggiti quei due conuiti fra gli altri d'Alessandro, nell'vno de' quali, seguendo la proposta di Thaide meretrice, comportò, che'l palazzo Reale di Serse fosse abbrugiato: e nell'altro, proponendo premio al maggior beuitore, cagionò, che col vincitore quarant'vn'huomini morirono. E ne' piaceri Venerei il Magnanimo si asterrebbe non solo da dishonesti abbracciamenti, come con grandissima lode Alessandro s'astenne dalle merauigliose bellezze delle prigioniere Persiane: mà contenerebbe anche gli occhi da lasciui sguardi, come disse Pericle verso di Sofocle, che douea fare vn Pretore. E così nel vedere le medesime Persiane il Magnanimo non haurebbe detto come Alessandro, che fossero state il dolore de gli occhi. Ne come Antigono si sarebbe da Efeso fuggito, per non rimanere preso dalla smisurata bellezza della Sacerdotessa del Tempio. Mà ritenendo in ciò moderato l'affetto, haurebbe cauato da tali bellezze, quasi da vaghe pitture, honesto piacere, e non punto di dolore. E se in Senocrate la grauezza dell'età, e del vino non gli legarono i sensi nella battaglia, che hebbe contra di lui la meretrice Frine: la sua Temperanza fù veramente da Magnanimo. Nelle attioni poi di Fortezza il Magnanimo s'esercita in modo, che non entra per ogni cosa, nè spesso in pericolo;

concio-

conciosiache stimando egli poche cose,per poche anche si mette a rischio. Laonde non si cōduce cacciare Leoni, Cinghiali, nè altre fiere, doue senza gloria alcuna, anzi con dishonore, e danno possa perdere la vita. E di quì l'Ambasciatore Spartano, ch'appresso Alessandro si tratteneā, vedendo, ch'egli haueua abbattuto vn Leone di marauigliosa grandezza, à ragione lo motteggiò, quasi che hauesse voluto combattere dell'Imperio con vna bestia. E per cagione di ciò si potrebbe per auuentura dubitare, se da Senofonte fosse introdotto ragioneuolmente Ciro nella Pedia ad esercitare la caccia di tali fiere; Percioche pare conueneuole l'astenersi da quegli atti, che possono apportar morte inutile, e vergognosa. Se bene si potrebbe dire, che Senofonte non introduce Ciro come magnanimo, mà come giouanetto generoso, à dare segni di grandezza d'animo intrepido, e di douer fare riuscita mirabile, bramando la caccia di fiere spauenteuoli, alle quali tutta via si conduce sotto il gouerno del Zio, ò dell'Auo, proueduto con guardia di Soldati eletti per sua sicurezza. Schifa similmente il Magnanimo le ingiuste battaglie con gli huomini, dalle quali può riceuere, come contra le bestie, la medesima vergogna, e danno. Onde Augusto schernì saggiamente la disfida di M. Antonio, che lo chiamaua à duello. Mà i suoi pericoli sono principalmente per imprese grandi, e publiche: come nelle guerre per seruitio della Patria, & in queste ancora non entra in ogni fattione, nè ad ogni rischio. Mà come disse Timotheo à gli Ateniesi verso quel Capitano, che si gloriaua d'essere stato

ferito,

ferito, che s'era vergognato nell'Impresa di Samo, doue era Generale, che gli fosse caduto vicino vn dardo di Catapulta. Così il Magnanimo, per essere di suprema bontà, e quasi Capitano generale, si tiene lontano da ogni pericolo, doue non si tratti di cosa, che l'acquisto, ò la conseruatione d'essa importi più della vita sua. Per la qual cosa auuenga poi, che la causa sia publica, tuttauia nō ad ogni picciola scaramuccia entra in battaglia, nè similmente vi si conduce per ira, come Achille, nè per timore della vergogna come Hettore, nè per desiderio d'Honore, ne per Ignoranza, come molti Soldati sogliono, mà all'hora v'entra, quando se gli presenta occasione di honestissima, e bellissima morte, e s'ella può essere in diuerse maniere, per quella specialmente, che sopra tutte è bellissima, & honestissima. Laonde riserua la persona sua principalmente à pericolo grande, che appartiene al seruitio publico. Percioche se à picciolo interesse riguardasse, e che da bassa mano potesse venir effettuato; non sarebbe degno oggetto del Magnanimo, mouendosi egli solamente per cose grandi, le quali non da volgari, ma solo da huomini di grandissimo valore possono essere conseguite. E ne' grandi interessi del publico riguarda sopra ogn'altro quello della Religione, per essere maggiore di tutti i beni humani. Laonde furono attioni magnanime quelle de' Detij, e de' Curtij, quando fecero voto di morire per la Patria; percioche contennero in se il ben publico, e la Religione, quantunque falsa, non conosciuta nondimeno da loro per tale; e furono atti tanto più virtuosi, e pieni di

supre-

ſuprema Fortezza, e Magnaminità, quanto che ſeguirono ſenza alcuna ſperanza di ſalute. Il Magnanimo dūque oltra che non opra mai ne gli atti di Fortezza, ſe non per cagione di pericoli honeſti; ricerca ancora, che ſiano grandi, e fra quelli li grandiſsimi, & honeſtiſsimi ſono ſuoi proprij, & in eſsi accompagnato da eſercito, come i Decij, ò ſolo come Curtio, non teme punto la morte, nè ſtima la vita, non cedendo nè à Decij, nè à Curtij, nè ad altri d'animo franco. Non perche il ſuo fine ſia in ſuperar coloro, & auanzar la gloria d'eſsi; mà perche giudica honeſto l'eſsere più intento in ſimil caſo à cōſeruare la vita de' ſuoi Cittadini, che la propria. In quella guiſa, che Pelopida riſpoſe alla Moglie, che l'eſortaua à conſeruarſi, dicendo, eſsere officio di buon Capitano, e Principe l'hauere più cura d'altri, che di ſe ſteſso. Diſcorrendo ſimilmente del Magnanimo intorno alla Manſuetudine, egli per poche coſe s'adira; percioche diſprezza, e non iſtima l'offeſe, che gli vengono fatte. E ſpeſſe volte anche ſe ne ſcorda; come moſtrò Platone verſo Dioniſio Siracuſano, quando queſti pregandolo à non dir mal di lui, perche ſapeua d'hauerlo grandemente offeſo, riſpoſe, che la ſua Academia non gli daua tanto agio, che poteſſe ricordarſi d'eſſo; conciosiache'l Magnanimo, eſſendo virtuoſiſſimo, ſi conoſca indegno d'ogni offeſa, e ſappia, che colui, il quale l'ingiuria, nell'offenderlo, ſe ſteſso vitupera; Poiche vna tale attione lo publica ingiuſto, e degno d'infamia. E quando accada, che'l Magnanimo venga offeſo irragioneuolmente dalla Republica, e dal ſuo Principe, lo tollera

nella medesima maniera con animo generoso, & isdegna d'vsar prieghi, & atti humili, nó sostenendo l'eccelsa Virtù d'auuilirsi, nè fare indignità; come fù da Socrate manifestato: mentre rifiutando l'oratione di Lisia fatta in sua difesa, che secondo il bisogno presente doueua essere accomodata, disse, che all'hora sarebbe stato veramente degno della morte, se si fosse indotto à dirla nell'estreme parti della Scithia. E si come il Magnanimo non cade in viltà, nè in bassezza, quando viene ingiuriato dalla Patria, e da'Superiori; così appagandosi d'honesta giustificatione, non commette impietà, ne fà in ciò risentimento alcuno, anteponendo la riuerenza de'Magistrati, e la tranquillità, e ben publico à se stesso: come fece insieme Aristide, sopportando con animo tranquillo l'ingiuria dell' Ostracismo, e dell'esiglio, e nel suo partire pregando à gli Atheniesi ogni prosperità, e che non venisse mai loro bisogno di ricordarsi di lui. Il contrario di che fece Achille, che adirato contra Agamennone pregò ad esso, & à Greci sciagura. E la medesima cagione fà disprezzare anche al Magnanimo l'ingiuste accuse, come si vide in P. Rutilio appresso de'Romani, mentre accusato ingiustamente non volle secondo il solito de rei mutar' habito, ne porgere prieghi supplicheuoli à i Giudici, isdegnando affatto ogni maniera abietta, e contraria allo splendore della sua vita virtuosa. Et il medesimo rispetto fà tenere in niun conto le indegne ripulse; come fece Catone, quando essendogli negata la Pretura, non diede segno d'alteratione alcuna; onde fù in ciò più magnanimo di Cesare, il quale di-

le dicendo alla Madre, mentre era per andare allo squitinio del Pontificato, che lo vederebbe quel giorno Pontefice, ouero sbandito; si mostrò molto lontano dal sopportare con animo grande quella ripulsa, quando gli fosse stata data. Et accadendo, che per interesse priuato appresso à gli altri il Magnanimo si debba dimostrare indegno dell'ingiuria, non si muoue dall'ordinario suo stile d'oprare virtuosamente, & eccellentemente: onde lascia le superchierie, e il risentirsi contra l'ingiuria con maggior ingiuria, & abborrisce ogni sorte di vendetta, che sia contraria al viuere Ciuile, & all'honesto. E quando anche sia honesto il vendicarsi, e lo possa fare senz'alcun rispetto; elegge tuttauia per attione più bella il perdonare; e non si contenta di farlo vna sol volta, mà più, e della stessa offesa grande, che hà riceuuta nella propria persona. Percioche nel publico interesse il Magnanimo hà riguardo al benefitio della Republica, non lo scompagnando dall' honesto; e nell'interesse priuato, quanto più egli perdona, e massime hauendo in suo potere l'inimico; ritiene tanto più del diuino. E quando l'ingiuriante continouando nell'insolenza, non volesse rimetersi alla discrettione del Magnanimo, con dargli le douute sodisfattioni, che gli conuenissero: il Magnanimo con tutto ciò non procurerebbe ingiusta vendetta, mà lasciando la cura del ragioneuole castigo al giusto giudice, s'opporrebbe in tal modo all'insolenza sua, che non rimarrebbe offeso, con far conoscere, che non gli mancherebbono forze, ne sapere per ruinarlo; mà che se n'astiene, ò per non far atto ingiusto, ò per non ab-

 bassar-

baſſarſi ad oggetto indegno d'eſſere nobilitato dalla ſua mano. Per la qual coſa, magnanima fù la ſentenza di Ceſare, ſcriuendo à gli amici di non hauere cauato altro frutto della vittoria ciuile, che d'hauere ſaluato la vita à molti, à i quali, come à nemici, & à vinti, poteua leuarla. E ſi potrebbe parimente credere, che Auguſto haueſſe del Magnanimo, quando donò la vita due volte à Cinna, che prima gli haueua guerreggiato contra, e di poi hauea trattato d'ammazzarlo. E maſſime che d'vna tale clemenza nõ ben contento gli diede il Conſolato ancora, e d'acerbo nimico, lo diſpoſe ad eſſergli amico obligatiſſimo, e fedeliſſimo. Si potrebbe, dico credere, che l'atto d'Auguſto verſo Cinna foſſe da Magnanimità proceduto, come pare, che da molti ſia commendato. Nondimeno conſiderando il fatto, come paſsò ſi vede, che non gli perdonò per Magnanimità; percioche da Seneca è ſcritto, che Auguſto hauendo ſcoperto, che Cinna voleua ammazzarlo, e riuolgendo frà ſe ſteſſo la ſtrana conditione ſua, che l'hauer fatto morir molti inſidiatori della ſua vita non giouaua à leuar l'ardire ad altri, che ciò non procuraſſero, e il laſciar'impuniti sì graui falli parendogli imprudenza, & il cõtinuare in caſtigarli crudeltà: fù in così acerba deliberatione conſigliato dall'auueduta Liuia ſua Moglie, à laſciare il rigore, & appigliarſi alla Clemenza, auuiſandolo, che per sì fatta maniera gli ſarebbe più ageuole l'acquiſtarſi la gratia delle genti, e conſeruarſi in ſicurezza, che con lo ſtile ſin'all'hora da lui oſſeruato. Alla qual coſa conſentendo l'Imperatore, fece le gratioſe dimoſtrationi

verſo

verso Cinna, che si sono dette. La onde elle non vennero da Magnanimità: se ben furono attioni magnanime, posciache egli non le operò per l'habito della Virtù, mà per assicurare la propria persona con sì fatto mezo. Mà apparue molto più la Magnanimità nell'atto, che fece il medesimo Augusto verso Alessandrini suoi ribelli, quando perdonò loro per la bellezza della Città, per la memoria d'Alessandro Magno, che l'haueua edificata, e per rispetto d'Ario suo amico: E magnanima fù parimente l'attione di Serse verso il Fratello Arimene: percioche venendo Arimene per combattere con Serse del Regno, il Rè mandò Ambasciatori con presenti ad incontrario, facendogli sapere, ch'all'hora gli mandaua que'doni, e s'ottenesse il Regno, gli darebbe il primo honore dopò di se, e quello, che gli promise prontamẽte innanzi la vittoria, gli fù con Real benignità da lui osseruato, quando l'hebbe vinto. E di così fatta lode, fù parimente degno Dromichete Rè de'Geti, peroche hauendo rotto, e preso Lissimaco, che per sola cupidigia di regnare l'haueua assalito, accarezzatolo, & ammonitolo à far guerra contra soggetto, da che potesse ritrarre guadagno della vittoria, lo liberò. E magnanima appresso de'Romani fù anche l'attione di Murena, che saluò la vita à Catone Vticense dal furore de'plebei, che erano per lapidarlo, con tutto che Catone l'hauesse già accusato; e fosse suo acerbissimo nemico. Il Magnanimo dunque nella Mansuetudine hà per suo proprio la Clemenza più, che la Vendetta, & il confondere il nemico col beneficarlo più, che col distruggerlo, e massi-

me, quando gli è superiore, e l'hà maggiormente in suo potere, come s'è già accennato: percioche quanto il vēdicarsi è più in suo potere, tanto più manifesta la grandezza della Virtù sua, nol volendo fare. E ciò fù gloriosamente osseruato da Alessandro verso Iassile gran Rè nell'India, perche garreggiando seco di benificenza; in vece d'vsare il ferro contra di lui, spese molto oro in arricchirlo, & honorarlo. E così mira più il Magnanimo, chi l'ama, per beneficarlo, che chi l'odia, per vendicarsi. E quindi Cesare Dittatore si portò da magnanimo, mostrandosi diligente riconoscitore de gli amici, e disprezzatore in ricercare gl'inimici con abbruciare le lettere di Pompeo, che poteuano scoprirglieli. Talche possiamo parimente dire, che'l Magnanimo è più vago di considerare il merito delle genti, e di ricompensarlo, che il demerito, e di castigarlo. Percioche quello hà dell'eccelso, e questo dell'ordinario. E di quì magnanimo fù Serse, perche scordatosi le offese riceuute da Temistocle, con real beneficenza honorò il suo valore. Et intorno alla Liberalità il Magnanimo non hà il pensiero alle cose, che ordinariamente sono necessarie al viuere humano, nè punto se ne trauaglia, od affligge per essere humili, e basse, e molto sproportionate all'animo suo grande; e non nè ricerca alcuna, se non per accidente; mà è ben pronto in darne ad altri, & à fare benefitio. E si puo dire, che sia suo proprio quello, che Artaserse dicea conuenire à i Rè, l'accrescere la robba, e non leuarla ad alcuno. E di tal sorte questo è proprio del Magnanimo, che'l riceuerne gli par cosa vergogno-
sa,

sa, quando però non gli sia dato per riconoscimento della sua Virtù, e per manifestare l'eccellenza, e maggioranza sua. Conciosiache egli appare, perciò come inferiore di chi lo benefica; cosa contra il suo proponimento, che vuole soprastare nell'attioni virtuose, essercitando sempre quelle, che sono più illustri in ogni genere. E quando sia beneficato, ricompensa il beneficio riceuuto con beneficio molto maggiore; poiche in sì fatta maniera egli rimane superiore, e quasi creditore, obligandosi colui, al quale egli era prima tenuto. E perche ciò non succedeua à Filippo Rè di Macedonia verso Filone; come Magnanimo si ramaricaua; Conciosiache Filippo per essere accarezzato, & alloggiato da lui, mentr'era ostaggio in Thebe; cercaua con diuersi doni di ricompensargli le cortesie riceuute, nè potea disporlo ad accettarli. Talche pareuagli di restargli sempre in obbligo, & inferiore di Virtù, e di beneficenza. Et è così proprio del Magnanimo il beneficare, e di tal sorte se ne compiace, che pare tenga solamente à cuore i beneficij, c'hà fatto, come testimoni, e veri effetti della Virtù sua, e che con grandissima molestia si riduca nella memoria quelli, che hà riceuuti, e quasi se ne scorda, per essere contrarij alla sua intentione. Ne già si deue intendere, che il Magnanimo sia ingrato; poiche essendo egli grande in ogni Virtù, non patisce alcun difetto; e specialmente perche ricambiando i beneficij con larghissima misura, di necessità, conuiene, che se ne ricordi, e sia grato. Mà diciamo, che occorrendo alle volte nell'attioni del Magnanimo riceuere beneficio, e

ricam-

ricambiarlo, e conuenendogli parlare, & vdir parlare di ciò, si compiace da vna parte, e prende diletto nel sentire, e ricordarsi d'hauer fatto beneficio, & essere superiore; e dall'altra non sente bene, che gli sia posto innanzi, ch'egli n'habbia riceuuto, e sia inferiore. E ciò gli è di tanta noia, per esser contrario alla proprietà sua; che come cosa molestissima pare, che cerchi di scordarsela; benche per la verità non se ne scordi, mà brami con larghissima mano ricambiare il beneficio. E conforme à questo Homero fà, che Theti nel dimandare gratia a Gioue non parli de segnalati beneficij, ch'ella gli hauea fatti. E i Lacedemoni, chiedendo soccorso à gli Ateniesi, ricordarono loro, come a' magnanimi, li beneficij altre volte fatti à gli Spartani, e tacquero quelli, che scambieuolmente haueano riceuuti da essi; auuisandosi, che ciò; come corrispondente alla grandezza, e magnanimità de gli Ateniesi, douesse esser molto atto ad acquistar la gratia loro, e quanto ricercauano. E così se al Magnanimo si presentasse occasione, per la quale con egual'honestà potesse raccontare i benefici fatti, e i riceuuti; lasciando i riceuuti, direbbe più volontieri i fatti. Perche in quelli gli parrebbe di raccontare dé propri mancamenti, e di rimaner confuso, & in questi di hauere corrisposto alla Virtù sua; e non già per fumoso vantamento, ma perche l'honesto lo richiederebbe; onde malageuolmente s'indurebbe à bassezza di supplicare altrui con mettere innanzi i beneficij riceuuti; ma farebbe, come Scipione il maggiore, che chiamato in giudicio comparue con la corona Trionfale, & in vece di giusti-

giustificare la causa sua, e raccomandarsi supplicheuolmente, raccontando i fauori, e gratie già ottenute dalla patria, salito in pulpito, ad alta voce, riuolto al Popolo Romano, disse; In così fatto giorno io sforzai la superba Cartagine ad accettare le vostre leggi; onde è ragioneuole, che veniate meco in Campidoglio à ringratiarne gli Dei. E nel magnanimo tanta è la prontezza nel beneficare, che non aspetta d'esserne ricercato, mà inuita le persone à riceuere da lui beneficij. E quando gli viene chiesta dall'amico cosa di guadagno, mà ingiusta; elegge per meglio donargli del suo, che di concederla; perche compiacendo all'amico, e beneficandolo, non contrauiene insieme alla Giustitia. E di maniera simigliante operò Artaserse verso di Satibarzano suo cameriere; perche dimandandogli costui vna gratia irragioneuole, il Rè inteso, ch'era à fine di guadagno, gli donò de' proprij danari il valore di quello, che desideraua. Et in ogni genere di cose oprando sempre con la maggior eccellenza, che in esso possa esser desiderata, cagiona, che nel dispensare la robba cerca sempre d'operar, come magnifico; e non come semplice liberale. E nella Magnificenza ancora è magnificentissimo, esercitando vna tale Virtù, come tutte l'altre; con quella maggiore esquisitezza, che si possa. Ond'egli è più vago di possedere cose rappresentanti bellezza, e marauiglia, che apportatrici d'vtile, e di frutto, contrario al proponimento di Catone maggiore, che rifiutando le magnifiche, volea le fruttuose. Nel trattare con le genti co'grandi vuole essere grandissimo nelle cose gloriose, & honeste, e

Pedaretto, poiche non hauendo ottenuto nella Patria per il poco giuditio de'Cittadini suoi d'essere nel magistrato dei trecento, ridendo, e dissimulando l'ingiuria, disse à chi gli chiedeua la cagione del suo riso, di rallegrarsi, che la Republica hauesse trecēto huomini di maggior Virtù di lui. Clearco vedendo le sue genti sollenate, e disposte à ritornare à Casa con abbandonar Ciro, al cui seruitio volea ritenerle, dissimulando similmente il mancamento loro, e fingendo anche di volere più tosto seguire la volontà d'essi, che sodisfare all'obbligo, che tenea con Ciro, le dispose ageuolmente alla sua voglia. E per la medesima cagione Licurgo disse la bugia alla Cognata. Percioche essendo morto Polidette suo marito Rè de gli Spartani, e fratello d'esso, la donna, ch'era rimasa grauida, desiderosa di regnare, e d'acquistar la gratia di Licurgo, perche la pigliasse per moglie, gli offerse di far morire la creatura, acciò che diuenisse libero Rè; onde Licurgo le diede intentione di contentarsene, quando hauesse partorito, vietandole in tanto per non offendere se stessa le medicine per sconciarsi, dicendo, che hauerebbe fatto subito morire quello, che fosse nato di lei. Per così fatte simulationi, dico, saluò Licurgo dall'empie mani della madre il fanciullo, che poi nacque. Ma per altro rispetto il magnanimo non si serue mai della simulatione, e l'è nemicissimo. E se quello, ch'è contrario alla Magnanimità, disconuiene, insieme alla grandezza reale; non si potrà dire, che sia degno di Rè il prouerbio vsato da Sigismondo Imperatore, che l'huomo, il quale non sà simulare, non sappia regnare.

E così il magnanimo perch'è amatore della verità, & è di giudicio grandissimo, e di grandissima Virtù, ama, & odia coloro, che meritano veramente d'esser amati, & odiati; onde ama,& odia ancora alla scoperta: perche se ciò facesse celatamente; mostrerebbe di far cosa sconueneuole, ò d'esser timido, e vile, mancamenti, che non possono cadere nell'animo grande. Il magnanimo ancora non si compiace di viuere a voglia d'altri, che de gli amici; conciosiache l'accomodarsi al volere altrui cōtra il proprio gusto contenga in se, non sò che di bugia, e di seruile, come mostrano gli adulatori, che viuendo, e trasformandosi secondo gli animi altrui, sono del continouo serui. E benche il magnanimo ami la verità; nondimeno non raggiona d'ordinario de'fatti suoi, e del suo merito, e molto meno si magnifica. E perciò Cesare diede saggio d'essere veramente magnanimo, scriuendo con infinita modestia le attioni, che con marauigliose lodi sono da gli altri celebrate, e superò di gran lunga Catone il maggiore, il quale secondo Plutarco s'attribuiua il primo luogo in ogni sorte di Virtù. E si come il magnanimo non parla del proprio valore, così non cerca insieme d'essere lodato; Poiche l'affettare la lode è segno di non meritarla, non s'acquetando l'huomo nella semplice bellezza della sua attione, e nell'honesto proprio del virtuoso. Et intorno alle lodi, & à i biasmi altrui egli similmente non s'affatica d'ordinario. Non s'affatica intorno alle lodi non perche egli non riconosca prontamente con ogni atto di Giustitia il merito altrui; mà non si trauaglia in lodare, in quanto che il lodatore

pare

pare, che mostri non sò che di marauiglia; che non cade nel Magnanimo, non riputando in questa vita oggetto alcuno cosi grande, e nuouo, che posśa indurlo à merauigliarsi. Et il biasimare hà poi del detrattore, e dell'inuido, dalla qual cosa egli è lontanissimo: perche confidandosi nella propria Virtù, non si fonda sopra il demerito altrui. La onde egli non s'induce mai à dir male d'alcuno, nè anche del nemico: se non è forzato dalla necessità del difendersi delle calunnie d'esso, e dalle sue ingiurie, con iscoprire la maluagità di lui. E non solo è nemico del biasimare altrui: mà non tolera meno, ch'altri da lui dependente morda i nemici suoi; poiche'l comportare le maledicenze, potendole vietare, è vn farle, & hà del maligno. Onde fù atto di Magnanimità quel di Mennone Capitano di Dario, che sentendo vn Soldato dir male d'Alesśandro, adiratosene lo ferì, dicendogli d'hauerlo assoldato, acciò che adoprasse là lancia, e non la lingua contra di lui. E ben vero, che in alcuni casi il magnanimo non solo gli amici, mà gl'inimici ancora: & all'hora massimamente, quando appare, che non viene da necessità, nè da proprio interesse con disegno d'acquistar la beneuolenza del nemico; mà si fà per solleuare la Giustitia con impedire l'ingiusta oppresśione d'esso, la qual col solo tacere del magnanimo gli succederebbe. E tale fù l'atto di Tiberio Gracco Tribuno della Plebe, perche vedendo Scipione Asiatico perseguitato malignamente dai Pretori, & abbandonato dal soccorso de gli altri Tribuni suoi Colleghi, à i quali haueua appellato, doppo hauer giurato prima di

non

non esserſi riconciliato co' Fratelli Scipioni, de' quali era nemico, lodando l'Aſiatico, vietò, che non andaſſe prigione, come i Pretori haueano comandato. E tanto eccellente ſi truoua l'habito del magnanimo, che fin con gli atti communi dell'andare, e del parlare appreſenta dignità, è decoro. Percioche hà il moto tardo, la voce graue, e baſſa, & il parlare ripoſato; qualità corriſpondenti al faticar, com'egli fà, per poche coſe, & allo ſtimarne poche: Percioche s'vſaſſe velocità nel moto, e nelle parole; ſi moſtrerebbe affannato per molte facende, e di ſtimarle molto. Oltra che la velocità del moto, e dal parlare alterato ſcuopre anche la turbatione de gli affetti; la qual coſa non è nel magnanimo, hauendoli regolati. E tali mouimenti d'ordinario conuengono al magnanimo. Perche quando l'honeſto ricerca, ch'egli habbia da combattere, ò in altra maniera da trauagliare, vſa ogni celerita, e preſtezza con la voce, e co'i geſti, & è tutto ardore, percioche non laſcia atto alcuno, nel quale poſſa innanimare gli amici, & aiutarli, e ſpauentar gli inimici, e diſsiparli. Contiene dunque queſta Virtù la bellezza, che in tutte l'altre ſi rittruoua; e ſi come il più perfetto miele vien colto dalle pecchie ſopra le più eccellenti herbe; così è da dire, che la Magnanimità venga prodotta dalle più belle attioni, che da tutte l'altre Virtù ſi poſſano racorre; onde chi tale habito poſſiede, può tener certo di poſſedere la più pretioſa gemma, che ſia nella corona delle Virtù morali. Talche il magnanimo miſurando i meriti ordinari delle genti in ſuo paragone può diſprezzarli, non con diſprezzo ingiurioſo perche

nel magnanimo non cade imperfettione; mà con non riputarli degni di fermarsi in essi, e da imitargli. E còme la Magnanimità contiene in se la perfettione, e l'eccellenza di tutte le altre Virtù, così è più di tutte le altre ancora malageuole da esser'ottenuta; e però ritroueremo nella maggior parte de'valent'huomini, che communemente sono stati riputati maggiori, difetti segnalati, & incompatibili con essa.

De gli estremi della Magnanimità. Cap. XVIII.

TAle dunque è la Magnanimità, e gli estremi, fra quali è riposta sono, la Pusillanimità, e la Tumidezza, e coloro, che cadono in essi, non sono maluagi: conciosiache essi non nuocono ad alcuno, mà tuttauia errano, e si partono dalla Virtù; e cosi il pusillanimo, come il tumido, non conosce se stesso. E dalla banda del pusillanimo l'ignorãza del non conoscere fà, che riputandosi indegno di quei beni, che veramente meriterebbe, scioccamente se ne priua: percioche se conoscesse il proprio merito, conoscerebbe insieme, che le cose, che se gli conuengono, sono buone, e le desidererebbe, e s'affaticherebbe per conseguirle; poiche ciascun'huomo di giuditio suole desiderare le cose, che merita; & in cosi fatta maniera sarebbe gioueuole, e d'ornamento à se stesso, & à gli altri, doue à se stesso, & à gli altri viue otioso, & oscuro. E gli huomini così fatti non sono tali per pazzia, mà per negligenza più tosto, e per fredezza: talche l'opinione, che hanno di meritar

poco,

poco, li fà ogn'hora peggiori; poiche tenendoli lontani dall'opere belle, & honeste, non possono acquistare la Virtù; e confermandosi maggiormēte nella loro sciodezza, vengono per conseguente priui de' beni esterni, della riputatione, dell'Honore, e delle dignità, istromenti principali della vita Ciuile. I tumidi errano parimente, come s'è detto, in non conoscere; mà la boria loro gli spinge à tentare imprese grandi, & honorate; e perche non possono per la verità imitare il magnanimo; mancando in essi la Virtù, & il merito interno; si sforzano di farlo con l'apparenza, e con gli atti estrinseci. E così vestono sontuoso, stanno sul graue, e facendo spesso importuna mostra delle loro ricchezze, e grandezze, non cessano mai di magnificarle, giudicando per si fatta via di meritar'Honore. Et ancorche non riescano poi nelle imprese, nelle quali si mettono, sono tuttauia più gioueuoli, ò manco dannosi al publico del pusillanimo. La onde la Tumidezza vien'ad essere men contraria dell'altro estremo alla Magnanimità, si per questo rispetto, come anche perche gli huomini più spesso cadono nella Pusillanimità, che nella Tumidezza. E quātunque per lo naturale desiderio, che si scorge ne gl'huomini, di soprastare, & auanzare l'vn l'altro pare, che più volte si trabocchi nella Superbia, e per conseguente nella Tumidezza, che nell'Humiltà; è nondimeno d'auuertir e, ch'egli non è l'istesso l'essere superbo, e l'essere tumido, come non è il medesimo l'esser'humile, e pusillanimo. Percioche può la persona esser superba, & auara, mà tumida, & auara nò; conciosia che il tumido

stando

ſtando sù l'apparenza, faccia ſpeſe grandi, & ecceda anzi nella Prodigalità, che cada nell'Auaritia. Parimente l'Humiltà non è l'iſteſſo, che la Puſillanimità; poiche l'Humiltà è Virtù Chriſtiana, e ſpetie di Magnanimità rifiutando volontariamente le coſe, che conoſce conuenirle per freddezza, mà per diſprezzo di tali honori: e ſimile à queſta fù forſe quella di Diogene, che non curaua i fauori, e le gratie d'Aleſſandro, mà la Puſillanimità è vna baſſezza d'animo congiunta con dapocaggine, da che naſce biaſimeuole pigritia, alla quale è più inclinata la Natura humana; che all'opera di coſe grandi; come ricerca la Tumidezza per eſsere più difficile, e la Puſillanimità, rendendo l'huomo di ciuile quaſi ſaluatico, e di gioueuole inutile col ceſsare, & aſtenerſi dalle belle opere per difidarſi di ſe ſteſso, fà, ch'egli declina continouamente al peggio; e non oprando, ſi può dire, che vada perdendo gli habiti buoni, ò ſi conſermi ne'cattiui. Doue il tumido benche prometta di ſe ſteſso più, che non vuole; nondimeno col metterſi ſpeſso à grandi impreſe, può à poco à poco temperando, e rimettendo la ſua oſtentatione, ridurſi alla Magnanimità. Et auuenga che ſia ſtato preſuppoſto da noi, che ſi truoui bontà nel puſillanimo, dicendo, ch'egli ſi reputa indegno di quei beni, de'quali ſarebbe veramente degno, & hora affermando, ch'egli è peggiore del tumido, pare, che ſi preſupponga il contrario, perche eſſendo peggiore dell'altro eſtremo, nel quale non è merito, nè bontà degna d'Honore, molto manco può eſſerne in eſso; auuenga dico, che habbiamo detto tali

 coſe:

cose: nondimeno non patiscono contradittione alcuna, nè da ciò siegue alcuno inconueniente. Percioche non è sconueneuole che'l pusillanimo paragonato, come non operante, col tumido, & in quanto hà ben maggiore di lui, & è degno d'Honore, se ben non se ne reputa degno, sia miglior del medesimo tumido; considerato poi in rispetto delle sue operationi, che non vengono da quella parte, per la quale merita, e non le corrispondono, mà nascono da pigritia, e dapocaggine, sia peggiore: poiche non oprando, come ricerca la dignità sua, si rende inutile: e spegnendo la Virtù sua, si scosta nel suo oprare molto più dalla Magnanimità del tumido, il quale benche si metta in cose, ch'eccedono il suo potere, non opera affatto inutilmente, anzi si dispone alla Virtù, della quale manca. Talche il pusillanimo operante in quanto tale è sempre peggiore del tumido, se ben come possessore d'alcuna eccellenza maggiore del tumido quantunque quasi morta, non è inconueniente, che possa essere miglior di lui. E di questa maniera l'ignoranza del pusillanimo lo dispone à perder la bontà sua, & à smorzarla, & ad acquistar'il Vitio. E quella del tumido lo dispone (se ben per accidente) à lasciar il Vitio, & a conseguir la Virtù.

Come si possa acquistare la Magnanimità. Cap. XIX.

VEdiamo hora, come s'acquisti le Magnanimità. E già dunque conchiuso, ch'ella presuppone tutte le Virtù, e che'l volere esser magnanimo senza Virtù è cosa

è cosa sciocca, & impossibile. Et insieme s'è chiarito, ch'ella consiste nel far le più eccellenti attioni, che in ciascun genere possano cadere: la onde se troueremo, in qual guisa ciò si ponga ad effetto; rimarrà adempito il nostro proponimento. E adunque da considerare, che'l fine honesto del virtuoso, quasi come il Bersaglio dell'Arciere, può hauere alcuna latitudine, come hora vedremo. E similmente i mezi buoni da conduruisi, & i modi possono ritener maggiore, e minore eccellenza: la onde, come frà gli arcieri quello, che colpisce nel Capo dell'vccello, è più raro di quello, che colpisce nell'ala, auuengache amendue facciano preda dell'vccello; e similmente quello è poi di gran lunga più eccellente, che lo ferisce nel capo non solo, quando è fermo, mà mentre vola, e non solo con la freccia, e con l'arco, mà con la pietra, e con la mano: così quelle attioni virtuose sono frà tutte l'altre magnanime, che ottengono la suprema bellezza in ciascun genere col modo, e mezo frà gli altri più raro, e più marauiglioso. E come l'honesto in ciascun genere possa hauere ampiezza, e riceuer più splendore da vna parte, che dall'altra, si farà chiaro, riguardando alcune attioni, che sotto vna medesima Virtù si possono ridurre; come quelle di Coruino, di Torquato, d'Horatio, di Curtio, e di Camillo, & insieme quelle di Manlio, e di Bruto, che cacciò i Tarquinij; la battaglia dunque, che hebbero Torquato, e Coruino contra gli orgogliosi sfidatori Francesi, furono attioni magnanime; perch'essendo state dirizzate al seruitio della Republica, furono per fine il più nobile, che

si potesse desiderare. Et essendo state essercitate con grandissimo pericolo, passarono con mezo malageuole; onde anche apparuero con splendòre grandissimo; della stessa conditione fù quella d'Horatio contra l'essercito di Porsenna, in quanto hebbe per fine il seruitio publico, e ottenne parimente col valore, e col pericolo della propria persona. Mà nel restante auanzò grandemente la gloria di Coruino, e di Torquato; percioche quelle mirarono la sola gloria del nome Romano, che da gli arditi Francesi non fosse macchiata, mà Horatio combattè per la salute publica, che insieme racchiudeua l'Honore; e non contra vn solo, mà contra tutto l'essercito nemico, obligandosi ad vn sol passo. Mà Curtio, che si precipitò nella voragine, si come nel fine del seruitio publico non fù ad Horatio inferiore, così nel modo di gran lunga gli fù superiore di gloria. Perche seruendosi del mezo, come Horatio, dalla propria persona, lo fece con maniera, che gli doueua apportare la certa morte. E l'impresa di Camillo, e la sua vittoria contra i Francesi, che haueano presa Roma, benche similmente hauesse il fine della salute publica, fù nondimeno più gloriosa anche di quella d'Horatio; percioche Horatio difendendo il Ponte, combattè per la salute della Patria, la quale in modo alcuno non era disperata, & auuenga che i nemici l'hauessero preso, non perciò Roma rimaneua oppressa, mà infiniti erano per difenderla, auuengache con grandissimo suantaggio. Mà Camillo combattè per ricuperare la patria, e la salute della Republica poco meno, che spenta, onde fù egli anche chiamato Romo-

lo

to secondo. Nella medesima guisa la Giustitia di Manlio contra il Figliuolo, hauendo per fine l'vbbidienza, e la conseruatione della disciplina militare, mirò il ben publico. E Bruto riguardò parimente il medesimo fine, quando sententiò i due Figliuoli à morte. mà di gran longa trapassò d'eccellenza l'attione di Manlio, e di tanto, quanto la perdita di due Figliuoli è il doppio maggiore di quella d'vn solo; & il fine non fù per vna sola parte, mà per l'intera salute della Republica, la quale per mancamento loro era per rimanere oppressa da Tiranni. Qui dunque apparue nel genere della Fortezza, e della Giustitia nello stesso fine dell'honesto, e del benefitio publico, e ne' mezi, e ne' modi diuersità di bellezza, d'eccellenza; & il medesimo si potrebbe discorrere in tutte l'altre Virtù. Per la qual cosa l'habito della Magnanimità si conseguirà con proporsi fini in ciascun genere sublimi, e con procurarli co' mezi, e maniere straordinarie, ò con esercitar simili attioni meglio di tutti gli altri virtuosi, ò della maggior parte. Et in conclusione per le stesse cagioni, per le quali nelli atti, e nelle facoltà gli huomini diuengono di chiara fama; per le medesime nelle attioni virtuose si può acquistare la Magnanimità. Et à fine che ciò meglio si comprenda, considereremo breuemente, che Eudosso, & Archita ottennero gloria grandissima per l'inuentione delle machine militari, & Archimede per hauer accresciuta l'inuentione, & esercitatala con modi più marauigliosi, come da Plutarco si caua nella vita di Marcello. Fù parimente glorioso appresso de Romani Gneo Duilio per l'inuentioni de'

Corui, co'quali fermò, e vinse l'Armata nemica de'Cartaginesi. E Fabio Massimo per lo nuouo, e sicuro modo di campeggiare contra Annibale, e Marcello per l'insolita diligenza di ferirlo, meritarono d'esser chiamati l'vno scudo, e l'altro spada del Popolo Romano. Et appresso de'Greci hauendo Demetrio trouato instromenti agenoli da espugnare le Città, riportò nome di Poliorcete, come anche per lo medesimo rispetto. Lautrech fù alla memoria de'nostri Padri degno del medesimo nome d'espugnatore di Città (come racconta il Giouio) e Pietro Nauarro, per hauere felicemente introdotto l'vso delle mine, e Prospero Colonna per lo campeggiare sicuro furono segnalati, & illustri. E nel presente tempo, oltra gli altri rispetti di singolar valore, veggiamo celebre il nome d'Alessandro Farnese Duca di Parma per lo nuouo modo, col quale hà assediata, e presa Anuersa, hauendole impedito il passo della riuiera, impresa non mai sentita, e per lo innanzi giudicata impossibile. E tanto sia detto della Magnanimità, e del modo d'acquistarla.

DELLE

DELLE MORALI DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO QVINTO.

Della Cortesia. Cap. I.

ISCORRIAMO hora secondo l'ordine da noi proposto della Cortesia, Affabilità, Piaceuolezza, Veracità, Vrbanità, & Accuratezza; le quali, benche non siano di quell' eccellenza, e nobiltà, di che habbiam veduto l'altre Virtù da noi raccontate; tuttauia sono in maniera necessarie al commercio, che l'huomo, il quale ne venisse priuo, con tutto che per lo restante fosse da bene, e virtuoso; haurebbe più sembiante di saluatico, che di Ciuile: Onde veggiamo coloro, che d'esse ritengono alcun'ombra, essere

essere spesse volte molto più accetti, e grati in trattare con le genti, di molt'altri, che di maggior Virtù essendo adorni, mancano d'esso. Percioche come le pitture, ben che con grande maestria dipinte, ricercano, per essere di compiuto diletto à riguardanti, la vaghezza de' colori; così le Virtù Morali da noi descritte per intero ornamento richieggono la compagnia di quelle, che habbiamo hora dette, rendendo elle l'huomo al tutto trattabile, e gentile. Venendo dunque prima alla Cortesia, dico, che nell'accoglienze, e ne i riceuimenti, ch'ancora Cerimonie sono dette, nel parlare, e rispondere, per quanto à tali riceuimenti appartiene, alcuni sono lodati, & alcuni altri biasimati; onde si vede, ch'intorno à così fatto soggetto si ritroua la Virtù, e'l Vitio. Sono biasimati coloro, che nell'eccesso, e nel difetto peccano. E nell'eccesso pecca, chi in così fatti riceuimenti, che sono spetie d'Honore, non sà nè dare altrui, nè pigliare per se quello, che conuiene. E così quando incontra alcuno, se ben è suo inferiore, con ostinata risolutione lo vuole far precedere; e non volendo esso consentir ui, pruoua di sforzarlo à pigliar quell'Honore, che non gli conuiene. Questi ritrouandosi parimente accompagnato nell'vscire d'alcun luogo, ò nell'entrarui, auuenga che sia in compagnia dolce, e domestica, e doue non si truoui superiore à lui, e ch'indifferentemente senza scropolo niuno d'esser meno pregiati, fossero tutti per entrare, ò per vscire, come portasse il caso; egli accostandosi alla porta, vuole, che gli altri prima passino; ricusando essi di farlo, ne fà maggiormente instanza: nè ri-

di,

di, come Cauallo adombrato, e restio, è possibile leuarlo; se tutti prima di lui non passano. E questi suoi complimẽti accompagna per ordinario con tanti inchini, torcimenti, e piegamenti di vita: che'l vederli non è meno insopportabile di quello, che sia oltra modo ridicolo. E nel suo parlare altro non s'ode, che V. S. e mio Padrone, io le son seruitore, e schiano: e se'l compagno pur con termine di Cortesia risponde; esso replica, e non mette mai fine alle vanissime sue Cerimonie, se non col silentio dell'amico, che gli ceda, e gli lasci riportare così bella palma. E ritrouandosi similmente à nobile cõuito, non vuole in niuna maniera andare al suo disegnato, e conueneuol luogo, quantunque il padrone, e gli altri cõuitati più volte ne lo preghino; mà sempre ritirandosi, e torcendosi, con dire, e replicare à gli altri le SS. Vostre sedano prima, e s'accomodino, che io poi verrò; altrimente mi perdonino, che non farò mai questo errore; cagiona impedimento, e mette ogni cosa in confusione, tirando gli occhi di tutti i circostanti alle sue sciocchezze. Nel difetto poi peccano coloro, che nel riceuere le genti, e massime gli eguali, & amici, ò di poco superiori, non vogliono mai esser primi à salutarli, nè à riconoscerli, e salutati che sono da loro, non gli rispondono, ò lo fanno con saluatichezza; & offertili i primi luoghi, senza render gratia, li pigliano; e siano, in che compagnia si voglia, non mirano, chi di maggiore merito di loro si ritruoui; ma come banderari, ò per dir meglio come Capitani innanzi à tutti baldanzosi si spingono, auuenga che i compagni siano eguali,

& anco di maggiore conditione d'essi, nè tutti per auuentura siano loro domestici, e famigliari. Nel parlar poi s'altri per V.S. tratta loro; eglino di voi rispondono; e se l'amico dice di baciare la mano ad essi; ò taciono, ò con dozzinale, e plebeo saluto lo risalutano, con dire, son vostro; ouero à Dio. E s'alcuno s'offerisce loro; essi, quasi che l'amico per obligo lo faccia, non lo ringratiano: e conducendosi à ritrouo honorato, se il compagno si dirizza in piedi per honorarli, eglino senza motto alcuno lo comportano, & indiscretamente si mettono à sedere non aspettando, che l'amico faccia il medesimo: & à ciò non l'inuitano. E bene spesso anco pigliano il luogo, che dal compagno per cortesia ad essi è offerto, non mirando al discommodo di lui, nè alla buona creanza. Et accadendo, che nella loro conuersatione sopragiungano altri; non si muouono nè con parole, nè con fatti per riceuerli. In maniera, che non solo non accarezzano, e non ricambiano le genti con le cortesie, che si conuengono; mà con dimostrationi di questa sorte scortesi, e dispettose danno quasi segno di sprezzarle, e di non tenerne conto. Colui dunque, che nell'eccesso pecca, diremo Affettato, e chi nel difetto trabocca, scortese, & anco Villano si potrà chiamare: e la mediocrità, che frà questi due Vitij risiede, sarà detta Cortesia: sì perche questa Virtù è opposta alla Discortesia, come anche perche tal nome pare, che significhi quella estensione, & allegrezza di cuore, ch'è conseguente al Virtuoso, in riceuere, & accogliere conueneuolmente le genti meriteuoli. Aggiungo, che tal nome

me pare, che sia venuto dalle Corti di grandissimi Principi, e ch'in esse sia attribuito propriamente à coloro, che ne gli atti dell'accoglienze sono compiti, & eccellenti, e che sia propria virtù della Corte. Et è ben chiaro, che nell'età passate, solendo le Città libere d'Italia nelle publiche feste inuitare i vicini, diceano di tener Corte. E perche riceueano in quelle occasioni i forastieri, che concorreano con ogni sorte d'accoglienze, quindi à' gratiosi riceuimenti fù dato il nome di Cortesia. Colui dunque, il quale possederà questa Virtù, saprà nella conuersatione vsar quelle accoglienze con fatti, e con parole, distinguendo, e facendo, e differenti i meriti delle persone, con dare in ciò ad esse principalmente, e pigliare secondariamente per se quella parte, che ricerca la retta ragione: e sarà detto cortese, e potrebbe esser chiamato anche cerimonioso. Mà perche le cerimonie conuengono propriamente à sacrificij, & honori diuini, da essi sono trasportate all'accoglienze, mancando loro il proprio nome, diremo più tosto cortese, che cerimonioso. E specialmente per essere il cerimonioso preso molte volte ancora per l'affettato. E benche il nome di Cortesia si stenda alla Liberalità, & i liberali siano communemente chiamati cortesi, nondimeno è più propria delle cerimonie, che de gli atti della Liberalità. Percioche il liberale può donare, senza fare non solo accoglienza alcuna, mà senza anco che si sappia, che egli habbia donato: mà le diceuoli accoglienze, e cerimonie non si trouano mai disgiunte dalla Cortesia. E questa Virtù della Cottesia non è la stessa cosa, ch'è la

buona creanza: perche la buona creanza stà in tutti i costumi, e si manifesta in tutte le Virtù, mà la Cortesia è solamente nell'accoglienze, e nelle cerimonie. E ben vero, che quantunque la creanza si stenda à tutte le virtù, nondimeno perche si manifesta molto più ne gli atti communi, e nella conuersatione; l'huomo, il quale non è cortese, affabile, e piaceuole, e manca in alcune di tali Virtù, pare che sia più propriamente detto mal creato; che quando è priuo di qualch'vna di quelle, che ordinariamẽte non sogliamo esercitare nel commercio, come della Temperanza, & della Fortezza. Ne mi è nuouo ancora, che'l nome di cortesia è preso da alcuni per beneficenza, è pare eccesso anco di Benignità, dando altrui senza essere tenuto, ò più di quello, à che si è tenuto; mà non è propriamente beneficenza, nè così fatto eccesso; percioche gl'atti di benificenza abbracciano tutte le sorti di beneficij, che si possano fare altrui anche senza obligo alcuno, e sono più proprij della Magnanimità, e dell'Amicitia, che della Cortesia, ch'è propriamente delle cerimonie, con le quali siamo tenuti à riconoscer gli altri. Onde alcuno può essere benefico, e non cortese, & alcun'altro cortese, e non benefico. Questa Virtù hà parimente simiglianza con la Modestia; mà non è tuttauia la stessa cosa, ch'è la Modestia. Percioche la Modestia, in quanto trauaglia intorno à gli ordinarij Honori, si può dire, che consideri l'accoglienze, & i riceuimenti. Nondimeno oltra ch'ella si stende à tutti gli ordinarij honori, abbraccia le dignità, e i gradi, che si possono nella Republica conseguire; cosa, che

non

non appartiene alla Cortesia. Di più l'accoglienze, le cerimonie sono diuersamente considerate dalla Modestia, e dalla Cortesia; percioche la Modestia consiste in desiderare quegli ordinarij Honori, di che la persona è meriteuole, non considera le persone de gli altri, se non quanto concorrono in ciò à dar più, ò meno di quello, che le conuiene; mà la Cortesia, e'l cortese riguarda gli altri, e se stesso insieme; gli altri primieramente, per accoglierli con le diceuoli cerimonie, e se stesso secondariamente, in quanto ammette verso se i medesimi atti nè più, nè meno di quello, che conuiene. E così benche la Cortesia primieramente, e propriamente riguardi i riceuimenti, che si fanno altrui; non lascia di considerare poi anche quelli, che vengono fatti alla propria persona; onde accetta i proportionati ad essa, allegrandosene, come conuiene, e rifiuta gli eccessiui. Similmente delle scortesie, che gli vengono fatte, e dell'essere fraudato delle conuenienti accoglienze si duole, mà moderatamente, e lo sopporta, come ricerca la retta Ragione. E molto più gli pesa, quando gli è accaduto di non hauer riceuuto alcuno, come conueniua, che quando verso lui non siano state esercitate le cerimonie, che gli si conueniuano, percioche questo nasce da difetto altrui, e quello dal suo. E di quì il cortese mira (come s'è detto) principalmente al fare, e non al riceuere le cerimonie; e nel fare apparisce maggiormente la perfettione sua, che nel riceuere; come dicemmo ancora, parlando della Liberalità. E con diuersa maniera procede in ciò con gli Amici, e domestici, e con gli strani, e forastieri, e ne'

luoghi

luoghi publici, e ne priuati, serbando tuttauia con ogn'vno, & in ogni luogo i termini ragioneuoli conforme all'honesto. E perche con questa Virtù accogliendo le genti, si dà segno di stimarle, e d'amarle; quindi se bene ella è per auuentura di minore eccellenza di quante altre Virtù habbiamo fin quì vedute, nondimeno perche le persone si compiacciono molto più di sentirsi stimare, & honorare, che di vedere altri degni d'essere stimati, & honorati; il cortese appresso alle genti è più amabile d'ordinario del forte, e del temperante, e così molti, che in questa Virtù sono eccellenti, rimangono spesse volte di gran lunga superiori à coloro, che d'essa sono priui in tutto, ò in parte, auuenga che siano ornati di doti maggiori. E massimamente perche il forte, & il temperante sono propriamente amati per operare secondo le Virtù loro, che del continuo non si esercitano; doue l'attioni del cortese, impiegandosi intorno alle cerimonie, entra (si può dire) in tutti gli atti della nostra vita, che habbiamo communi con gli altri. La Cortesia dunque essendo principio all'acquisto della beneuolenza delle genti, possiamo dire, che serua al Morale nel cõmercio nella guisa del Proemio all'Oratione appresso à i Giudici, e le gratiose ricercate de' Musici appresso à gli ascoltanti, per acquistarsi l'attentione, e la beneuolenza. E specialmente che'l cortese accarezzando, & honorando gli altri, quanto conuiene, dà segno di Giustitia, la quale per essere cagione della conseruatione di tutte le compagnie, rende amabili coloro, che mostrano di possederla. A questa Virtù è più contratraria la

Discor-

Discortesia per essere peggiore che non è l'Affettatione: conciosiache l'attioni di quella s'accostino all'Ingiuria; dalla qual cosa è l'Affettatione lontana, peccando nell'honorare souerchio.

Dell' Affettato. Cap. II.

CONsideriamo hora, come l'affettato, e lo scortese debbano fuggire i Vitij loro, e per conseguente in qual maniera possano acquistare l'habito della Cortesia. E prima diciamo dell'Affettatione, e cerchiamo particolarmente le sue spetie per ritrouar più ageuolmẽte gli opportuni rimedij. Coloro dunque, ch'eccedono in riceuere con sconueneuoli cerimonie le genti, possono farlo à qualche fine, e anche senza fine alcuno; se non operano per fine alcuno, mà perche si compiacciano di così fatta attione, sono propriamente affettati. Poiche tale deue esser chiamato l'huomo qual'è l'habito, secondo il quale fà l'attioni sue; non essendo spinto ad esse da alcuna cagione estrinseca Mà quelli, che à qualche fine trapassano nel medesimo soggetto la mediocrità, sono di tante sorti, di quante sono i fini, da i quali si muouono in simigliante maniera ad operare. Conciosia dunque ch'alcuni per lo desiderio souerchio, che tengono, della beneuolenza delle genti, si muouono con varie dimostrationi ad honorarle più di quello, che conuiene, imaginandosi per così fatta via di rendersi loro gratiosi; di qui nasce vna sorte d'affettati simili a gli assentatori: percioche amendue desiderano la gratia delle persone, e per

per tale cagione fanno più di quello, che conuiene: mà sono poi affettati: perche l'affettato hà il suo fine nella semplice gratia, mediante le cerimonie, e l'accoglienze: mà l'assentatore col mezo del parlar lusingheuole, come à suo luogo vedremo. Altri poi eccedono nelle cerimonie per ambitione, accogliendo le genti con modi di souerchia riuerenza, per ritrarne vsura, & essere da essi esaltati sopra tutti. Onde non sono propriamente affettati, mà più tosto ambitiosi. E benche per la maggior parte gli affettati così fatti in appareza si mostrino cortesissimi, e tanto ritrosi à volere alcuna sorte di cerimonia; quanto si sforzano di manifestarsi prontissimi ad accogliere, e riceuere honoratamente altrui; nondimeno se con altretanta, e maggior cortesia, non è corrisposto loro, nè rimangono offesi à marauiglia. Talche l'affettatione, che con altri vsano, bramano, ch'ad essi venga ricambiata, e bene spesso dupplicata. Onde qual'hora salutino con gran riuerenza, e per nome l'amico, se da esso, ch'in altro sia occupato, non è loro subito nella stessa maniera con bocca ridente risposto, e non sono similmente chiamati per nome; se ne sdegnano, e con gli altri della Superbia dell'amico mormorando, restano mal sodisfatti, e scontenti. Alcuni altri finalmente di piaceuole natura non auezzi à praticare, parendo loro da vna parte ragioneuole l'accogliere le persone cō le cerimonie cōueneuoli, e da vn'altra non sapendo, fino à che segno ciò debbano fare, dubitano sempre di commettere fallo, di dare manco di quello, a che sono tenuti. Perche stimando, che le cerimonie per essere spetie

di riconoſcimento, e d'honore, non poſſano mai noiare, & eſſere biaſimeuoli, trapaſſano nell'eceſſo. Tutti gli affettati dunque, eccedendo nelle cerimonie, hanno queſta comunanza, che confondono i ſegni communi, & i riceuimenti, che ſi coſtumano nella conuerſatione; percioche dando ſempre più honore del douere, attribuiſcono al minore l'Honore, ch'al maggiore conuiene, ſe ben aſſente, e pare, che burlino l'vno, e ch'auuiliſcano l'altro; onde da amendue poſſono, non ſenza ragione, riportar' odio, in luogo della gratia, che deſiderano. E delle raccontate ſpetie quella, che procede dalla ineſperienza, è men cattiua dell'altre, & non è habito vitioſo, percioche coloro, ch'in eſſa ſono compreſi, non errano per l'habito, come l'affettato propriamente detto; onde ſon più curabili di lui; nè ſimilmente errano, come gli aſſentatori, e gli ambitioſi per mala intentione; mà quando ſapeſſero ciò, che doueſſero fare, non commetterebbono fallo; doue gli altri affettati cadono in mancamento per elettione. E quelli ſono peggiori di tutti, che per ambitione ſi muouono; poi che s'allontanano maggiormente dalla Virtù de gli altri, ch'operano per acquiſtare la ſemplice gratia delle genti. Percioche il fine di coſtoro è buono, benche con mezo cattiuo vi caminino, accarezzando, & honorando altrui più di quello, che conuiene; e quegli altri l'hanno cattiuo, deſiderando ſouerchio honore, e procacciandolo ſimilmente con mezo irragioneuole, col far cerimonie più del douere, e ſpeſſe volte ancora con chi non n'è degno. E da quello, che s'è detto, ſarà age-

uole da comprendere non solo le comunanze, mà le proprietà ancora di ciascuna di così fatte spetie d'Affettattione; poiche le differenze non essentiali d'esse, possano insieme essere proprietà loro. Ciascuno de gli affettati si conterrà poi ne' conueneuoli termini del mezo, rimouendo le cagioni, che gli persuadono ad essere tali. E così l'affettato propriamente detto starà nel termine della mediocrità, mirando, che non douendosi compiacere della sua semplice attione, mà douendola indrizzare ad accoglier altrui per l'honesto; gli è di mestiero accommodarla alla conditione della persona, à cui la indrizza, con darle nè più, nè meno di quello, che le conuiene. Colui poi, che per ottener l'amore delle genti passa nell'eccesso, considererà, che la beneuolenza di tutti non è desiderabile, mà solamente quella del Virtuoso; & essa non si ottiene col Vitio, nè con la bugia, dandogli più del douere; mà più tosto si perde, poiche egli non meno abborrisce il riceuere più honore, che non gli è douuto, di quello, che faccia i danari, de' quali non è creditore; anzi tanto più s'astiene dal pigliare indegnamente quello, quanto che, se lo togliesse, diuerrebbe più ingiusto, essendo maggior Vitio, & Ingiustitia l'vsurparsi l'Honore, che l'oro; per esser quello molto più nobile, e più pretioso di questo. Per la qual cosa proponendosi costui la beneuolenza non d'ogn'vno, mà del Virtuoso; dirizzerà le sue attioni à fine honesto, e gli sarà insieme ageuole ridurle alla mediocrità, essendo chiaro, che niun'altra può essere aggradeuole al medesimo Virtuoso, nella stessa maniera, chi

per

per ambitione è affettato, considerando, che con l'honorare altri indegnamente, fà similmente se stesso indegno d'honore, e che'l desiderare d'essere honorato senza il merito della propria Virtù è vn mostrarsi degno di biasimo; vserà le cerimonie per semplice riconoscimento del merito altrui, senza alcun fine di ritrarne non solo l'vsura, mà ne anco il capitale, appagandosi il cortese, & il virtuoso della sola sua operatione honesta, e non desiderando d'essere accolto con iscambieuoli cerimonie, se non perche simili riconoscimenti possono ageuolargli maggiormente la via ad operare virtuosamente, come, ragionando della Modestia, e della Magnanimità, fù da noi discorso. L'affettato vltimamente, che per poca pratica eccede nelle cerimonie, conuersando con gli altri, e specialmente nelle Corti, e con coloro, che sopra tutti sono stimati cortesi, si ridurrà alla Virtù, e con tanto maggiore ageuolezza de gli altri, quanto che non essendo egli tale per elettione, è più disposto ad ottenerla. E benche le cerimonie non siano naturali, & appresso à tutti non siano d'vna stessa maniera, nondimeno douendo elle regolarsi dall'honesto & essere conformi alla Natura, potrebbe l'huomo dalla stessa Natura prendere la norma vniuersale, con la quale più, e meno douesse riceuere ciascuno, dando sempre grado maggiore à quelli, che di maggiori beni fossero dotati. Mà perche le persone si reggono in fare tali cerimonie dall'vso, & il Virtuoso è costretto à seguitarlo, qual'hora non sia contrario all'honesto; il cortese in ciascuna conuersatione, & compagnia s'acco-

sterà à quelle cerimonie, che saranno dal commune consentimento accettate. E quando sopra alcun particolare non fosse posta legge dall'vso: egli (come s'è accennato) dall'honesto naturale dourebbe determinarlo.

Dello Scortese. Cap. III.

MA' veniamo all'altro estremo, e discorriamo della Scortesia. Questo Vitio contiene sotto di se diuerse spetie; Percioche alcuni per semplice mal costume vsano le scortesie, non mirando tanto, ò quanto d'offendere in ciò, chi che sia. Et alcuni altri alle scortesie per mala intentione s'inducono. Coloro, che per semplice mal costume si muouono, sono di due sorti: l'vna per habito cattiuo in lungo tempo acquistato (e tali si veggono le genti, che lontane dalle Città, e da nobili conuersationi, sono come i Villani auezzi à zottichi, & aspri trattamenti) l'altra sorte di scortesi viene non per habito, mà per poca esperienza, come souente accade à i gioueni, che dal viuer famigliare conducendosi alla conuersatione, & alle Corti, quasi huomini seluatichi, ò non riceuono i compagni, ò con straniezza, e mala creanza lo fanno. Gli scortesi poi, che per mala intentione vsano termini indiscreti nella conuersatione, vengono à ciò persuasi da insolenza, e da fumoso fasto; perche sprezzando le genti, si danno à credere, che quanto più stanno in se raccolti, e ritenuti in far segni di cerimonia, e Cortesia, d'auanzarsi tanto maggiormente sopra gli altri, e che à se stessi venga

ga accresciuto tutto quell'honore nelle accoglienze, ch'altrui non vogliono dare; onde s'astengono dal salutar, & accogliere le persone con maniere amabili, e discrete, parendo loro d'auuilirsi, e sottoporsi ad essi. Per la qual cosa, essendo di souerchio sottili nelle cerimonie, quasi banchieri alle monete, formano le tariffe à tutte le conditioni de gli huomini, e paragonandoli al proprio merito, gli stimano d'inferior prezzo, che per la verità non sono. Di maniera che co i loro eguali pretendono la maggioranza, co i maggiori l'egualità, e con gl'inferiori la Deificatione, per dir così. E quanto sono auari in accogliere cortesemente gli altri, tanto per contrario ricercano, che gli altri siano in ciò verso di loro prodighi, non che scarsi, e ritenuti. Gli scortesi per semplice habito, e senza mala intentione corrispondono alli semplici affettati, che nell'altro estremo si trouano, e gli scortesi per poca pratica à gli affettati similmente per inesperienza. E gli scortesi, che possiam chiamar fastosi, corrispondono à gli affettati per ambitione. Gli scortesi dunque per semplice habito, con risguardar, che le scortesie sono spetie d'ingiurie, e fatte senza proposito, sono atti da pazzo, acquistando l'odio altrui per propria sciocchezza: s'asterranno da vsarle, e massime perche rendendoli odiosi à tutti, li fà insieme à tutti impraticabili, e li priua del commercio. E conciosiache l'accogliere le genti secondo il merito sia vna sorte d'honore, ch'altrui si deue; e'l dare à ciascuno il suo conforme al douere, appartenga alla Giustitia; lo scortese col proporsi nelle cerimonie la bellezza del com-

commercio, che per atti tali si conserua, e pigliando in esse per regola la Giustitia, e quello, che ricerca l'vso, si spoglierà della Scortesia, e diuerrà cortese. A gli scortesi poi per inesperienza, come à gli affettati per la medesima cagione; è necessario il conuersare, e darsi alla pratica di genti costumate, e di buona creanza, osseruando, & imitando le cerimonie loro; e questi sono men cattiui de gli altri scortesi, e non sono vitiosi, poiche'l mancamento loro, nascendo da inesperienza, non procede da mala intentione, & è scusabile; doue quello de' semplici scortesi, & de' fastosi non è meriteuole di scusa alcuna, anzi è degno di grandissimo biasimo, per essere prodotto da propria elettione. E molto più il fastoso è biasimeuole dell'altro, quanto che per elettione non vuol far' altrui le diceuoli accoglienze. Potrebbe dunque l'huomo di tal sorte scortese ritenersi dal suo Vitio, e correggersene col discorrere, che'l gonfiarsi, e stimarsi sopra gli altri non solo non può farlo tenere di maggior merito de' compagni, ma è vera cagione da farlo riputare vano, e di poco, ò di niun giuditio, & insieme da renderlo così abomineuole, com'è insolentissimo. Percioche il credere, che l'vsare Cortesia ne auuilisca, & il mostrarsi fastoso faccia meriteuole, è vn credere stoltamente, che'l Vitio apporti honore, e la Virtù rechi vergogna. E se lo scortese non vorrà occuparsi in così fatto discorso; potrà ricorrere per vnico rimedio della sua infermità alla commune medicina di così fatti mali, alla pratica intendendo, & alla conuersatione, e non già di persone eguali, e molto manco di

con-

conditione inferiore à lui, che da esso non sono stimate; mà di grandi, da quali così di leggiero possa essere negletto, com'egli è solito à disprezzare altri, osseruando il loro procedere. Percioche potrà chiarirsi, che in fin ne' Principi così fatto Vitio è insopportabilissimo, & che i popoli, e i seruitori bene spesso tollerano l'essere più tosto grauati d'immense fatiche, e gabelle, che vilipesi con maniere poco cortesi, & non corrispondenti allo stato loro. Onde à Cesare, la cui Liberalità, e valore fù bastante ad acquistare il seguito del Popolo Romano, il non risalutare i Senatori, mentre, entrando in Senato, gli faceuano riuerenza, apportò odio grandissimo, e tale, che vogliono, che quindi nascesse il principio della Congiura contra di lui, e della sua morte. E la cagione, onde le genti rimangono più offese di così fatte Scortesie, che obligate de' beneficii riceuuti, nasce per auuentura; perche'l benefattore non pare, ch'accompagni sempre il beneficio con la beneuolenza; e col suo amore verso il beneficato, potendosi molte volte far gratie per ambitione, e per disegno, ò per altro, che per amore; doue la Scortesia, come disprezzo, porta del continuo l'ingiuria, e la mala volontà, di chi la produce. S'aggiunge, che ciascuno si tiene per ordinario meriteuole molto più di quello, ch'è; talche non attribuisce tutto il benefitio alla semplice gratia del benefattore, mà in gran parte al proprio merito; e lo sprezzo tutto si riconosce dal mal animo di chi lo produce, nè punito dal proprio demerito. La onde lo scortese, vedendo tale mancamento essere stimato insop-

portabile ne' grandi, da' quali con la Liberalità, e con molti benefitij può essere ricoperto, considererà, che nelle persone priuate, à i difetti delle quali la bassa fortuna non può fare alcun' ombra, ne riparo; riuscirà fuor di misura odioso, & incomportabile; da che piegandosi all'vso commune, vserà, come ricerca la retta Ragione, le cerimonie con le genti, secondo che la conditione di ciascuno ricercherà, e vederà essere trattato da gli altri, ch'in ciò sono giudicati cortesi, & intendenti. E così acquisterà l'habito della Cortesia. E tanto sia detto di questa Virtù, & de' suoi estremi.

Dell' Affabilità. Cap. IV.

INtorno al ragionare prouiamo alcuni tanto loquaci, e ciarloni, che sempre vogliono parlare, nè lasciano mai à gli altri minimo spatio di tempo, per aprir la bocca; e se pure alcuno impetra vn poco di tregua dalle ciance loro, e vuole spiegare qualche suo concetto, subito l'interrompono, con dire; v'hò inteso; sò quello volete dire; lasciate dire à me; e così togliendo à indouinare il pensiero altrui, rispondono à quello, ch'ancora non hanno inteso: onde non potendo, se non con difficile congiettura incontrarlo, parlano spesso fuori di proposito. E qualhora ad essi parrà d'hauere grata vdienza, e che l'amico, rispondendo loro, mostri attentione, s'inuaghiscano maggiormente delle proprie ciance, e come se fossero Musici eccellentissimi, ò perfetti Oratori, che spiegassero con arte bellissima i loro

con-

concetti, ò con insolita harmonia dilettassero gli ascoltanti, non pongono fine al cicalare. E con tutto che'l compagno di souerchio infastidito taccia; essi pensando, che'l silentio nasca da attentione, importunandolo souente, gli dicono; che ve ne pare? non è, com' hò detto io? E l'amico, per sopportare tanta molestia, volendosi partire, per non gli giouare il silentio, nol consentono, e lo pregano ad ascoltare ancora vna parola, & a' preghi aggiungono quasi la forza, pigliandolo per le vesti, e per le braccia, perche habbia da fermarsi, e si mostrano mal sodisfatti della creanza sua, che non volendo dar loro orecchio, mostra di sprezzarli. E chi non introduce nel ragionamento vn terzo, che rimanga per riceuitore, & isfogatore delle loro pastrocchie, pigliano per ingiuria, che l'huomo gli abbandoni, e come insipido, e rozzo, l'accusano, che di nobile ragionamento non faccia stima. Per la qual cosa diuengono insieme noiosi, e ridicoli; & è tanto fissa simigliante imperfettione in molti; che non pure con gli amici, e domestici, mà con gli stranieri, e con quelli, che non conoscono, vsano ancora le medesime ciancie; & accompagnandosi, con chi mai non hanno veduto, fanno seco del fratello, con dire: Gentilhuomo (se non m'inganno) sete forastiere; che vi pare di questa Città? hauete nè vostri paesi palazzi così magnifici, e così belle, e spatiose strade? quanto vale il grano nelle vostre parti? sete quì forse per negotiare, ò per passaggio? Nè di questo contenti, hor de' fatti proprii, hor de gli altrui discorrendo, di mille pazzi ragiona-

 menti

menti empiono il capo à quell'infelice, che s'è abbattuto nelle mani loro, rimanendo egli non meno marauigliato, che confuso di tale vanità. Per la qual cosa da ogn'vno, come impertinenti, e cicaloni sono fuggiti, e biasimati. Dalla parte opposta si ritrouano alcuni altri tanto taciturni, e ritirati, che, siano in qual gratiosa conuersatione si voglia, mai non parlano; e se pur sono costretti con grande instanza à dar risposta ad alcuna cosa, asciuttamente se la passano, con dire; non me n'intendo; non sò; mi rimetto; e spesso ancora, non aprendo pure la bocca, col chinare la testa danno segno, che ciò loro piaccia, ò col crollarla, ò torcerla, significano di non acconsentirui; onde questi taciturni, che Saturnini possiamo chiamare, i quali, come huomini saluatichi, non si seruono del parlare, mostrandosi quasi nemici della conuersatione, sono da tutti similmente fuggiti, e biasimati. La onde ritrouandosi questi due estremi biasimeuoli del ragionare souerchio, e del troppo tacere, ò diciamo di ragionare meno di quello, che bisogna, da che nasce il non rispondere, e non ascoltare, quanto conuiene; di necessità ancora fra loro si trouerà il mezo, e l'habito lodeuole, e virtuoso, per cui la persona parlerà, e tacerà, ascolterà, e risponderà à bastanza in ogni conuersatione, lasciando la parte del ragionare a' compagni, e facendo differenza dal trattare con domestici, e con istranieri, con maggiori, con minori, ò con eguali, e con tutti (come s'è detto) parlerà, e tacerà quanto, e come sarà conueneuole. E perche questa Virtù non hà propria nome Italiano; con

voce latina, sarà da noi detta Affabilità, e il possessore d'essa affabile; e potremo diffinirla con dire, che sia vn habito frà gli estremi della Taciturnità, e della Loquacità, per il quale, chi la possiede, ragiona, e tace nella conuersatione, con chi, quando, quanto, e come bisogna, & insieme ascolta, e risponde nel medesimo modo, come s'è già accennato. Dico nella conuersatione, intendendo ne' ragionamenti communi, & ordinarij; poiche li particolari, che trattano di negotij, e d'altri affari, se bene possono essere con Affabilità; nondimeno non vengono regolati principalmente da essa, mà dalle Virtù di quelle attioni, delle quali trattano. All'Affabilità parrebbe poi, che fosse più contraria la Taciturnità, che la Loquacità; poi ch' alla conuersatione è necessario più il parlare, che non è il tacere; e per conseguente questo Vitio, come più dannoso, potrebbe esser riputato maggiore dell'altro, sembrando il Saturnino vn huomo più tosto abbozzato, che perfetto, della Natura, quasi che non habbia compiti gl'instromenti da fauellare. Tuttauia la cosa è altrimente; perche la Loquacità è da più Vitij accompagnata, che non è il suo contrario; Conciosiache'l Saturnino tacendo, più che non bisogna, dia solamente segno di saluatichezza: mà il Ciarlone, interrompendo i concetti altrui, porta seco per ordinario la Vanità, ragionando senza proposito, & insieme l'Importunità, la qual'è peggiore dell'apparente Saluatichezza, poiche gli huomini assai più rimangono offesi d'essere importunamente impediti nel fauellare, che se sia risposto loro rozzamente, perciochè es-

ſendo interrotti, non ſono aſcoltati, e così non poſſono paleſare i proprii concetti, per cagione de'quali è data la fauella. Mà chi aſcolta, ancora che con poca gratia riſponda; intende nondimeno il penſiero di chi parla, e non gl'impedendo il parto (per dir così) dell'animo ſuo, non moſtra di ſprezzarlo. Conchiuderemo dunque, che la Loquacità ſia Vitio maggiore della Taciturnità, & all'Affabilità più nemico. Mà veniamo à raccontare in parte i mancamenti della medeſima Loquacità, ch'oltra ch'apparirà maggiormente quello, che s'è detto, la perſona haurà anco tanto maggior' occaſione di ritenerſi da così fatto Vitio; e di ritrouargli i proprij rimedi. Il Ciarlone dunque, non hauendo altro fine, che di cianciare, ragiona ſenza occaſione, interrompe l'amico, e come non aſcolta mai chi parla ſeco, così parla ſempre con chi non aſcolta lui. Talche con la Vanità hà congiunta la mala creanza, e come il vaſo, dal quale ſi caua del continuo il Vino, mancandogli il chiaro, manda finalmente fuora l'humore feccioſo: così egli volendo ſempre cicalare, & eſſendo le ſouerchie ciance accompagnate da grandiſſima Vanità, venendogli meno le coſe vere, e ragioneuoli, ſi riuolge ſpeſſo alle bugie, & alle dicerie ſconueneuoli, e ſtolte: e fingendoſi per vaghezza infinite ſciocch erie, morde alla fine così gli amici, come i nemici, e tanto i preſenti, quanto gli aſſenti ſenza alcun riguardo, ò riſpetto. E non ſolo tiene vano propoſito de' fatti publici, ch'à tutti ſono paleſi; mà di particolari, e tanto di quelli, che ſono commeſſi alla ſua fede, & alla ſua ſecretezza,

quan-

quanto de proprij; parla, dico, di tali cose con ciascuno indifferentemente: In maniera che'l souerchio parlare, auuenga che di sua natura paia apportar solamente Vanità: nondimeno induce anco così di leggiero gli huomini alle bugie, alla maledicenza, al palesare i secreti altrui, & alle buffonerie, che tali Vitij sembrano proprij del loquace, come il far sempre atti sporchi, e ridicoli è proprio dell'vbbriaco. Per la qual cosa in quella guisa, che'l Vino temperatamente beuuto cagiona vigore, e gagliardia, e souerchio apporta l'ebbrietà, e malatie incurabili; così il parlare rettamente vsato fà giocondissima la conuersatione, & abusato la rende spiaceuole, & odiosa, e si manifesta il loquace frà gli huomini ragioneuoli quasi di peggiore conditione delle Gazze, e de i Papagalli, percioch'essi ascoltano, e rendono le parole, c'hanno apprese; mà il Ciarlone non ascolta, nè tien conto delle parole di chi gli parla, se non quanto prendendo spesso il moto dalla voce altrui, all'aprire della bocca dell'amico, apre insieme la strada al gran profluuio delle sue ciance, senza mai cessare, fin che'l silentio (perche seco rare volte si può parlare) ò la partenza dell'ascoltante non vi mette fine. E se pure il Ciarlone porge l'orecchio all'amico, vna sola parola gli basta; perche da essa ne produce mille, e com'Echo, ne rimanda infinite reflessioni. E tale infermità ricerca rimedio contrario à quello della Tarantola: percioche questa ritrouata (come dicono) l'harmonia, che se le confaccia, si dilegua: mà la Loquacità qual'hora ritroui lingua d'ascoltante, che l'applauda risorge ogn'hora

più

più vigorosa, & indefessa, e percuote con odioso, e continuo strepito il capo altrui. E benche il Ciarlone sia simile all'imbriaco, parlando egualmente delle cose secrete, e delle publiche, dell'honeste, e delle dishoneste con gli amici, e co'nemici: nondimeno in questo gli è dissimile, & inferiore, che l'imbriaco prende la sua ebbrietà dalla propria bocca, & il ciarlone toglie la sua dalla bocca altrui. E doue quello digerisce, e ritorna à sanità col riposo d'vna notte: questi per riposo di giorno, ò di notte non pare, che si sani. E finalmente si potrebbe dire, che l'Ebbrietà del Vino producesse alle volte lo stemperamento dello stomaco, e quella delle ciance cagionasse sempre il trauolgimento del ceruello, e della Ragione, caricando l'huomo, benche per accidente, di tanti vitij, quanti habbiamo veduti, e tanto più difficili da essere curati in lui, che in alcun altro: quanto egli, per essere del continuo oppresso dalla sua ebbrietà, non si serue dell'orecchie, per il mezo delle quali dourebbe essere risanato. Mà perch'egli poi con tutto ciò non deue essere riputato affatto incurabile; toccheremo hormai alcune cose intorno à i suoi rimedij.

De' rimedij contra la Loquacità. Cap. V.

HAbbiamo veduto, che l'habito del Ciarlone, ò loquace, che vogliam dire, nasce dal suo cianciare souerchio, e che di qui trabocca in dir cose, che nõ conuẽgono. Laonde, se bene il parlare è cõsiderato hora da noi principalmente per la conuersatione ordinaria: tuttauia per chiarire meglio così fatto soggetto, considereremo

vni-

vniuersalmente il fine, per cui ci è data la fauella. La facoltà dunque del fauellare, ò diciam la fauella, se ben n'è data principalmente per rimediare à nostri bisogni, nondimeno gli huomini, essendo sopra tutti gli animali sociabili, e soli amatori dell'honesto; se ne seruono ancora per ordinario, & honesto trattennimento, essendo massimamente il parlare proprietà loro naturale. Per la qual cosa se sotto la necessità non vorremo comprendere l'vtilità; diremo, che per trè cagioni si potrà ragioneuolmente parlare: per la necessità, per l'vtilità, e per honesto trattenimento. Il Ciarlone dunque quando vuol parlare, deue hauere innanzi à gli occhi, s'à ciò si muoue per alcuno di tali fini: e non si mouendo per niuno, gli conuiene tacere. Mà s'hà ragioneuole cagione di parlare, deue (come ben dice Socrate,) stabilire nell'animo prima quello, ch'egli hà da dire. Percioche essendo il parlare immagine del concetto, conuiene, che'l concetto sia prima formato; altrimenti l'immagine sua non si potrà rappresentare, ò sarà mostruosa, e ridicola. Hauendo dunque proponimento alcuno, deue auuertire, se l'interesse è suo proprio, ò dell'amico, ò d'amendue. E così se riguarderà alla necessità, ò vtilità propria, vedrà, se la persona, con la quale vorrà ragionare, è atta a soccorrerlo in qualche maniera con l'opera, ò col consiglio; & se non è atta; non occorrerà parlare, per non far cosa vana, e recare al compagno impedimento. Mà se potrà riceuere frutto da esso, gli aprirà il suo concetto, e parlerà tanto, quanto basterà a palesarglielo; poiche il ragio-

gionare souerchio prolonga la risposta, e per conseguente il giouamento, che da quella si spera d'ottenere. E perche, chi aspetta risposta, e massime per proprio beneficio, deue lasciare comodità all'amico di ragionare, poiche in altra maniera non si può ritrarre giouamento da lui: l'huomo deue astenersi d'interromperlo, accioche non gli riesca vana la proposta sua, & inutile il suo ragionamento. Sel negotio sarà similmente per bisogno, & vtile dell'amico; si dourà parlargli, e rispondergli nella medesima maniera, quanto ricercherà l'occasione: altrimente non l'ascoltando, con interromperlo, ò non mettendo mai fine alla risposta, in luogo di beneficio, gli sì farà ingiuria, non comportando d'essere informato del suo bisogno, e consumando il tempo in ciance vane, dou'egli ricerca il consiglio, & l'opera presente. Il medesimo auuerrà, e peggio, se l'interesse sarà d'amendue, e che'l Ciarlone voglia solo ragionare; percioche mostrerà di voler' vsurparsi così il negotio, come fà il ragionamento: e sarà riputato dall'amico Tiranno delle parole, e de'fatti. Mà se'l compagno non ricerca lui, e parla con altri, nè vuole l'opera sua; deue astenersi dal ragionare, non essendo domandato, per non si mostrare importuno. E questo sia detto de' ragionamenti, i quali si fanno spinti dall' vtilità, & dal bisogno. In quelli poi di trattenimento ordinario, douendo essere grati altrui, si ricerca, che la persona, dalla quale debbono venire, sia grata à colui, alquale sono dirizzati: Onde non dourà alcuno ragionare à lungo, e per trattenimento con chi non haurà conuersatione

dome-

domestica seco: altrimente il trattenimento sarà con indignità, & haurà del vano, e dello sfacciato, volendosi dimesticare con chi non conosce, e non conuiene. Et oltra che l' huomo deue esser grato à colui, col quale tratta, e che frà l'vno, e l'altro sia beneuolenza reciproca; deue trattenerlo, quando l'amico, il tempo, e l'occasione honesta lo richiede. Percioche non corrispondendo in ciò tutte le circostanze, sarebbe non meno noioso il ragionare di qual si voglia soggetto gentile di quello, che sarebbe il cantare, benche con diletteuolissima musica à chi volesse dormire, ò fosse oppresso da doglia di testa. Oltra di ciò non dourà ragionar sempre, ne interrompere il compagno; perche'l ragionamento sarebbe dispettoso, e recherebbe noia. Onde conuerrà per non essere ciarlone, che l'huomo parli solamente la parte, che gli tocca, e lasci comodità all'amico per dire la sua. E così perche ne'ragionamenti, e spetialmente ordinarij, spesso auuiene; che non parliamo con vn solo, mà con più, deue l'huomo in ciò osseruare quello, che da Musici, e Sonatori periti è costumato. Percioche se bene tratteggiano, e diminuiscono a marauiglia, e molto meglio de gli altri; nondimeno sonando in compagnia, non diminuiscono sempre, mà alcuna volta posano, dando campo a gli altri di mostrare parimante la loro maestria. Così il Ciarlone per esser affabile, hà da lasciare a gli amici la parte loro del ragionamento. E come i giudiciosi giocatori di palla; che sono in partita, non vogliono battere, e ribattere sempre, mà lasciano a quelli di mezo i colpi loro; così deue egli au-

uertire di non rispondere per tutti, nè anche per se stesso, quando la proposta non miri a lui. Perche nella maniera, che si commette fallo nel giuoco, ritenendo la palla, ò battendola fuori di tempo; così nel ragionare commette fallo nell'Affabilità chi s'vsurpa il ragionamento, ouero fuori di proposito, e quando non è la sua volta, si mette a ragionare. E in così fatto errore l'huomo non caderà mai, tenendo l'occhio alle genti, con le quali si trouerà in conuersatione, riguardando, se della cosa, di che si tratta, sono più, ò meno informati di lui, ò quanto lui, ò sono di maggiore, o minore autorità d'esso; percioche a'primi cederà, e lascierà la palma del discorso, e a gli altri non dourà similmente leuarla, se particolarmente non sarà ricercato, e massime non operando il suo silentio cosa alcuna contra l'honesto. Perche quando altri parli ancora inetto, e peggio informato dell' affabile, s'egli non sopporterà tale ragionamento; non sarà più affabile al compagno, e gli diuerrà odioso. E perche'l loquace hà il suo diletto in cianciare, ogni ragionamento, ch'egli sente, gli genera quasi vn pizzicore nella lingua di parlare, nella guisa, che la gratiosa harmonia desta nel perito Musico la voglia di cantare. La onde contra simigliante incentiuo dourà con l'antidoto del silentio star'auuertito esaminando prima, se'l desiderio di ragionare viene dalle ragioneuoli cagioni, che si sono dette; E non venendo, contraporrà il tacere al corso della lingua sì che quasi furioso torrente con impeto irremediabile non apra la strada a lungo, & noioso cicalamento, habituãdosi col silentio in contrario.

E con-

E conciosiache a ciascuno aggradi il raggionar di quello, in che si sente valere; quindi nasce, che se bene il Ciarlone, hauēdo per fine il cianciare assolutamēte, pecca in raggionar souerchio d'ogni cosa tuttauia ciascuno particolarmente può cadere nello stesso errore nel particolar soggetto, che gli diletta. Per la qual cosa il Cortegiano compiacendosi di raccontare gli andamenti della Corte, i maneggi d'importanza, che hà trattato, i fauori, e disfauori che hà riceuuti, le speranze, che gli sono riusciti fallaci, ò vere, e quelle, che confida debbano succederli; anderà ritenuto in così fatto soggetto, non discorrendone mai, se non per necessità, ò per compiacere altrui, e quanto basti, senza generar fastidio ne gli ascoltanti. E il medesimo riguardo haurà il soldato nelle fattioni di guerra, accioch'entrando inauuedutamente à raccontare le sue prodezze, e gli annali, e l'historie di quanto hà veduto, e fatto, non annoi li compagni, e diuenga loro odioso, con nota ancora di vano, e di millantatore. E ciascuno finalmente della propria professione, e delle cose, nelle quali hà particolare diletto, schiferà d'entrare in discorso; ricordandosi, che l'huomo da tali inclinationi, e piaceri è d'ordinario talmente signoreggiato, che doue i Musici per cantare vogliono essere sforzati, pare, ch'esso sforzi gli altri ad ascoltar lui, quasi con resolutione d'infastidirli, non già con harmonia continouata, mà con discordanze di diceria perpetua, il cui suono riesce alle volte più molesto del gracchiare delle spiaceuoli Cornacchie. E così è fatto chiaro, che la persona per la

necessità, per l'vtilità, ò diciamo per le cose da douere, ò per l'honesto trattenimento deue solamente parlare, e quanto basta per palesare in tale occasione il suo concetto, e con coloro, co' quali si può hauere ragioneuole commertio, lasciando à ciascuno la sua parte del ragionamento, come i costumati conuitati lasciano a' compagni la parte de' cibi che sopra la mensa vengono portati. Et à questo proposito fà il bellissimo precetto di Socrate, dicendo, che due sono le occasioni da parlare, quando le cose chiaramente si sanno, o quando è necesario, e che in così fatti casi meglio è parlare, che tacere, mà ne gli altri il tacere deue essere anteposto al parlare. E se sotto il necessario comprenderemo le cose non solo gioueuoli, e quelle, senza le quali non si può fare, mà quelle insieme, che senza nota di mala creanza, e di Scortesia non si possono tralasciare nel conuersar con gli altri; non è dubbio, che secondo il precetto del medesimo Socrate conuerrà il parlare ancora per honesto trattenimento, come da noi è stato discorso. Mà auuenga che'l loquace sia molto peggiore del taciturno, e Saturnino, nondimeno perche questi è anche grandemente noioso nella conuersatione, sarà ragioneuole il dire insieme di lui alcuna cosa, onde l'huomo da Vitio così fatto possa scostarsi. E veramente essendo l'huomo nato sociabile, e Ciuile; qual'hora s'astenga dal ragionar, quanto conuiene, pare, che ritirandosi dalla proprietà humana; voglia inettamente insaluatichire, ò ricusando con parlare scambieuole di trattenersi con gli altri, che li vilipenda, e sprezzi. Per la qual cosa commet-

mettendo il Saturnino tal mancamento per naturale inclinatione, ò per elettione, leuerà le cagioni sudette, e per conseguente l'effetto da loro prodotto con l'elettione contraria. Et ad essa si risoluerà, mirando da vna parte la bruttezza, e il male della Taciturnità cagionato, ch'è la saluatichezza, e la disgratia delle genti; E da vn' altra riguardando la bellezza, e i beni, che dal moderato parlare gli possono venire, che sono la dolcezza della conuersatione, e godendo de gli scambieuoli concetti con le genti, essere riputato amabile, & humano.

Della Piaceuolezza. Cap. VI.

Hora perche nel conuersare non solo si può commettere errore con ragionar più, e meno di quello, che conuiene; mà con cercare ancora d'apportare più, e meno piacere, e molestia di quello, che ricerca l'honesto; siegue, che, trattiamo della Virtù, la quale trauaglia intorno al piacere, & alla noia che ad altri si può dare nella conuersatione. E per comprenderla, tratteremo prima de gli estremi, e de' Vitij, fra' quali è riposta, per esser più manifesti. Quello dunque, ch'eccede in mostrarsi piaceuole, e che non hà riguardo alcuno; se non di farsi gratioso alla persona, con la quale tratta, non hauendo proprio nome, chiameremo Assentatore. E benche il Lusinghiere paia, che dimostri il medesimo; nondimeno egli è tenuto che habbia il fine suo principale in ingannare col recar piacere parlando, & accarezzando; la qual cosa non è nell' Assentatore, che mira semplicemente la gratia del com-

pagno. La onde egli non contradice mai all'amico, mà in ogni cosa, che da esso vien fatta, ò detta, dà l'applauso, e tutto loda per ben detto, e fatto, quantunque in se stesso senta anche il contrario, giudicando cosa inconueniente il mostrarsi in parte alcuna noioso, e molesto à coloro, co'quali conuersa. E questa Assentatione, ch'in apparenza si mostra gratiosa, e bella, è egualmente biasimeuole, e dannosa, poiche è il fondamento, e la Madre dell'Adulatione, peste grauissima del commercio humano. E passando all'altro estremo, colui, che cade nel difetto, è chiamato Spiaceuole, e tiene proponimento affatto contrario all'Assentatore, non ammettendo mai le cose, che deue ammettere, e contradicendo sempre sconueneuolmente à gli altri. E conciosiache l'opporsi altrui di tale maniera sia vn notarlo d'imperfettione; siegue, che lo Spiaceuole sia appuntatore. E perche chi contradice per habito, non cede mai al compagno; lo Spiaceuole è ancora pertinace; onde non si rimouendo dalla sua irragioneuole opinione, per non cedere ad altri, e per soprastargli; quindi egli è anche soperchieuole. E finalmente, perche il voler contradire, e soprastare à gli altti senza ragioneuole proposito cagiona dispetto; lo Spiaceuole non solo è appuntatore, pertinace, e superchieuole, mà dispettoso ancora. Lo Spiaceuole dunque è di costumi tali, che non si contiene per rispetto alcuno dal mostrarsi molesto in ogni cosa à coloro, che trattano seco. E però così fatti huomini paiono nemici della conuersatione humana; Conciosiache non si possano mai contentare, quando

anco

anco si dica, e faccia à modo loro; & accettano ogni piaceuolezza in disgratia, motteggiando, e borbotando sempre, per contradire à colui, col quale trattano, auuengache egli habbia detto, ò fatto cosa à gusto loro. Perloche sono difficili, incontentabili, pongono eccettione sopra ogni cosa, niente sodisfà loro, & à tutto appuntano; e siano in qual si voglia compagnia gentile, pigliano occasione di far nascere ragionamenti, ò motti, per contradire à qualch'vno de' circostanti; nè pare quasi loro di poter'essere cõtenti, se dell'hauer dato noia ad alcuno col loro litigioso procedere non si possono gloriare. E qual hora non habbiano cosa da sindicare, e da contradire, col ceffo rincagnito, e con occhi torti, e dispettosi, ò con ghigno amaro, & ironico, vogliono con tutto ciò, che, i compagni comprendano, che poco, ò niente aggrada loro; e pare, che sentano grandissima noia, che ad essi manchi soggetto da noiare altrui: onde riescono intollerabili. E di così fatta sorte possiamo credere, che fosse in gran parte Calistene, che per li aspri suoi costumi s'acquistò l'odio de' Macedoni, come da Plutarco vien detto. Essendo dunque questi estremi vitiosi, e biasimeuoli, l'habito di mezo sarà lodeuole, e virtuoso. Colui dunque, che possiede vn tal'habito, non hauendo proprio nome, ci sarà concesso chiamare Piaceuole. E così diremo, che piaceuole è quello, il qual possiede l'habito frà l'Assentatione, e la Spiaceuolezza, per cui nella conuersatione approua quello, che deue, e come deue, e non ammette il contrario nel medesimo modo à fine di recar piacere ne i raggionamenti

ordi-

ordinarij ; quanto ricerca l'honesto. Hò detto recar piacere, perche ancor che questa Virtù s'affatichi intorno à i piaceri, & alle molestie, che s'apportano altrui per ordinario nella conuersatione; nondimeno riguarda principalmente i piaceri per cagionarli, e secondariamẽte le molestie per fuggirle. Et auuenga che l'Interprete Greco dica, che'l piaceuole elegga per se l'apportar piacere, e per se similmente fugga il dar molestia, tuttauia si può dire con ragione, ch'egli elegge principalmente, e per se il dar piacere, e secondariamente il non recar noia: poiche prende il suo nome dal piacere. Oltra che quello, il quale porge diletto altrui, fugge per conseguente, e secondariamente d'annoiarlo; mà chi fugge di recar noia, non sempre apporta piacere, potendosi ogn'hora trattare di cose infinite, che non sono noiose, e nondimeno non le veggiamo diletteuoli, mà sono frà l'vno, e l'altro. Per la qual cosa l'elettione dell'honesto piacere, che si reca nella conuersatione, portando seco di necessità, e per conseguente il fuggire, e l'esser lontano dal cagionare molestia, e l'elettione di questo non portando seco quello; è chiaro, che la Virtù della Piaceuolezza non elegge nella medesima maniera per se l'apportar piacere, e il fuggire la noia: mà elegge l'vno principalmente e per se, e secondariamente l'altro, per essere l'vna elettione molto più bella, e molto più degna dell'altra. Essendo dunque tale la Virtù del piaceuole, egli ammette le parole de'compagni senza contradire, per non esser loro molesto, quando ciò non possa cagionar danno, ne brutezza alcuna, nè à se, nè al-

all'amico; percioche in così fatto caso eleggerebbe di dare più tosto molestia per tener lontano se stesso, e gli altri da cosa dannosa, e dishonorata. Conciosiache per tale maniera opererebbe conforme all'honesto, & haurebbe insieme ancora riguardo al piacere del compagno; poiche sarebbe molto maggiore il diletto, ch'egli ritrarrebbe nell'auuenire, di vedersi saluo da dishonore; ò danno, in che hauesse potuto incorrere, che non sarebbe stato il sentirsi di presente acconsentire al proprio pensiero, e che poi glie ne fosse venuto perdita, ò vergogna. E benche tale attione del piaceuole conuenga ad vn'amico verso l'altro; tuttauia egli in quanto piaceuole non opera in ciò come amico; mà come semplice Virtuoso, à cui conuien'essere piaceuole con ogn'vno, quanto comporta l'honesto; e però egli con domestici, e forastieri, con Principi, e con priuati vsa gentile, & honesto ossequio; mà più, e meno, & hora in vna maniera, & hora in vn'altra secondo il soggetto di che si tratta, e le persone, con le quali si truoua. Però egli fà bẽ'vfficio d'amico, mà nõ è con tutto ciò amico; poiche si muoue per lo semplice honesto, e non per lo bene, che voglia à colui, col quale tratta, & opera senz'affetto d'amore, sopra il quale è fondata l'amicitia. E conciosiache pigli il procedere, e le parole del compagno in buona parte, quãdo non siano contrarie all' vtile, & all'honesto, e porga scambieuolmente le sue con maniera delicata, e modesta, perche in altro modo non sarebbe piaceuole; è chiaro, che questa Virtù è accompagnata dalla De-

strezza, e dalla Discrettione, e le contiene in se. Per la qual cosa il piaceuole risponde à chi lo chiama, parla con chi volontieri l'ascolta, e volontieri ascolta chi gli vuol parlare; non risponde da vero à chi vuole ragionar da burla, nè parla da burla con chi tratta da vero; nè ride, dou'altri si duole, nè si duole, quando gli altri s'allegrano. Perche ogn'atto contrario à quello de cōpagni, mostrando parimente intentione, & animo cōtrario è odioso, e molesto ad essi. Laonde il piaceuole, riguardando le persone, le cose, le circostanze, cerca d'accordarsi in tutte con gli altri, come ricerca la retta Ragione. E da quello, ch' è detto, si vede insieme la differenza, ch' è frà la Piaceuolezza, e l'Affabilità; percioche la Piaceuolezza presuppone l'Affabilità, come la Magnificenza la Liberalità, e non per contrario. E il piaceuole conuiene, che sia affabile, mà l'affabile di necessità non è piaceuole. Poiche l'affabile può parlare ascoltando, e tacere, quanto, quando, e come conuiene, e non essere con tutto ciò piaceuole, auuenga anco, che non sia molesto. Doue il piaceuole non solo parla, e tace, quanto conuiene; perche parlando, ò tacendo poco, ò troppo, sarebbe spiaceuole; mà ragiona insieme, e tratta di cose piaceuoli, quando, quanto, come, e con chi ricerca l'honesto. E così l'affabile considera la conueneuole quantità del parlare, & ascoltare; e il piaceuole la quantità, e insieme la qualità del ragionare, e principalmente la qualità, venendo da essa il piacere, à cui è riuolto. Oltra di ciò l'affabile traua glia solamente intorno al parlare, e al tacere piu, e
meno,

meno, come s'è detto; mà il piaceuole s'affatica intorno al piacere, & al dolore, che può venire dal conuersar'insieme; onde abbraccia non solo il parlare, mà gli atti communi, ch'occorrono nel commercio. E questa Virtù, che da noi è chiamata Piaceuolezza; appresso i Greci (come dice Aristotile) non hà proprio nome; e quantunque da i Latini sia detta Affabilità; tuttauia crediamo d'hauer potuto attribuire l'Affabilità alla Virtù posta frà gli estremi del poco, e del troppo parlare, e la Piaceuolezza frà l'eccesso, & il difetto del recare diletto nella conuersatione.

De gli estremi della Piaceuolezza.
Cap. VII.

DE gli estremi della Piaceuolezza, parrebbe, che lo spiaceuole fosse più contrario al piaceuole dell'assentatore, conciosiach'egli in ogni parte si mostri nemico della Piaceuolezza; nondimeno perche de gli assentatori sono diuerse sorti, & alcuni, che propriamente sono tali per non hauere altro fine, che di compiacere al compagno, e sono semplici assentatori, & alcuni altri, che riguardano il compagno, e sono gli adulatori, dico, che lo spiaceuole sarà più nimico al piaceuole del semplice assentatore, poich'è peggiore di lui; e per conseguente è più contrario alla Virtù. Percioch'amendue sono bene in vno egualmente biasimeuoli, che dicono la bugia, ammettendo l'vno quello, che sà, che non dourebbe ammettere, e l'altro non

ammettendo quello, che sà conuerrebbe ammettere. Tuttauia lo spiaceuole è di molto peggiore conditione dell'assentatore; perche quello non hà fine cattiuo, e s'al compagno succede male dalla sua assentatione, e non pure fuori del suo pensiero, mà gli è cōtrario ancora; non hauendo egli altra intentione, che di piacergli, e non punto nuocergli. Costui dunque pare, che si proponga fine biasimeuole, mà che fallisca solo nel mezo, non distinguendo, che non conuiene ammettere ogni cosa al cōpagno, per dilettargli, mà quello solo, che ricerca l'honesto. Mà lo spiaceuole si propone fine cattiuo, & affatto biasimeuole, ch'è di cōtradire, e perciò di noiare altrui; e questo anco cerca di cōseguire cō mezo sconueneuole, non ammettendo nella conuersatione quello, che conuiene, e contradicendo in ogni occasione, che se gli presenta. Per la qual cosa hauendo egli l'intentione cattiua, & elegendo mezi della stessa sorte, è molto peggiore dell'assentatore, e massime, che'l compiacersi di contradire è vn mostrare diletto dell'altrui noia, & vn'essere maligno, poiche la noia è ancora male. E perche le parole sono poco lontane da i fatti; può ageuolmente succedere, che colui, il quale nella conuersatione s'auuezza nel parlare à fastidire il compagno, passi à poco, à poco à prender diletto ancora di noiarlo con fatti, e di contradirgli così ne gli affari importanti, come nella conuersatione ordinaria. Dalla qual cosa lo spiaceuole viene ad esser posto vicino ad acquistar l'habito di compito maligno. Mà l'adulatore dall'altra parte è molto più cattiuo dello spiace-
uole,

uole, e perciò più contrario al Virtuoſo; percioche l'adulatore nuoce ſotto maſchera d'amico, e lo ſpiaceuole quaſi come nemico ſcoperto, e così lo ſpiaceuole contradicendo ci ſcuopre ſpeſſo de'noſtri difetti; & è cagione, ſe bene per accidente, di farcene auuertiti, e che poſſiamo, correggendoli, diuenir migliori; mà gli adulatori, coprendo con velenoſe luſinghe i vitii dell'amico, e colorandoli con falſa lode di Virtù, lo confermano nell'habito cattiuo, e ſono cagione, che, continuando in eſſo, precipiti, e rouini. Per il che poſſiamo dire, che l'adulatore per proprio guadagno rompa la fede all' amico, e che lo ſpiaceuole nō lo faccia, e baſtigli il contradire. E maſsime che l'adulatore ſiegue l'amico, e lo celebra, mentr'è in buona fortuna, e può donargli; mà cambiando la fortuna proſpera in auuerſa, e ceſſando la ſperanza, ò venendo altri, ſe ben nemico dell'amico, da cui riceua, ò ſperi di riceuere coſe maggiori; laſcia d'ordinario il vecchio amico, e per acquiſtarſi la gratia del nuouo, riuolge le lodi del vecchio in biaſmi contrarii, e gli diuiene ſfaciatiſsimo nemico. Lo ſpiaceuole dunque è più ſchietto dell'adulatore; e quanto è più pericoloſo il nemico occulto dello ſcoperto, tanto è l'adulatore peggiore dello ſpiaceuole.

De' rimedij contra la Spiaceuolezza. Cap. VIII.

MA' conſideriamo horamai, come la perſona poſſa ſtar lontana da così fatti Vitij, e parliamo prima della Spiaceuolezza. Lo ſpiaceuole è tale ò per peſ-

pessima sua dispositione naturale aiutata da gli atti cõtinoui conformi ad essa nella maniera, che prouiamo molti malenconici; ouero hà così fatto habito acquistato per ambitione di mostrarsi bello ingegno, e più intendente de gl'altri, con volere ne' ragionamenti soprastar loro, ritrouando ogni sottigliezza, benche odiosa da contradire, accioche le genti conoscano, ch' egli è acuto à marauiglia, & esse non arriuano à gran pezzo al perfetto, come esso, e che però gli deuono credere, & accostarsi alle sue decisioni, & alle sue sentenze. Se lo spiaceuole dunque hà fatto l' habito cattiuo, hauer secondato la propria natura; dourà ricordarsi, che'l cõmercio introdotto dalla bellezza del ben viuere, & insieme dalla necessità, e dal bisogno, che l'vno tiene dall'altro, si conserua con la scambieuole beneuolẽza delle genti, e questa cõ l'vnità de' pareri. E così vedrà, che'l suo Vitio è affatto nemico della conuersatione; e quanto più si diletta di vitiosa contradittione, tanto più fà cosa contraria all'humanità, & à se stesso; poiche si rende irragioneuole, & impraticabile. Per la qual cosa non conoscendo lo spiaceuole d'hauer' acquistato l'habito noioso del parlare sconueneuole, ritrouandosi in honesta compagnia, dourà sforzarsi d'imparare di tacere, con far violẽza alla lubricità della lingua, imitando l'Oche saluatiche, le quali (come scriuono) volendo passare il Monte Tauro stanza dell'Aquile, per non iscoprire, e tradire se stesse col proprio gracchiare, pigliano vna petruccia nel becco, e ritenendola finche habbiano passato il Monte, con accorto silentio si sal-

uano

uano dal periglio. In questa guisa, dico, lo spiaceuole mettendosi innanzi à gli occhi, quando sarà in compagnia, il pericolo di farsi odioso, e di priuarsi ragionando della conuersatione, vserà il silentio. E come Demostene, per correggere il vitio dello scilinguare, tenea similmente la petruccia in bocca; così egli del continouo dourà teneruela, come per freno del suo dire importuno; e se ne seruirà, finche dalle gratie, e dall'habito contrario alla molestia non gli sarà leuata. E l'habito della Piaceuolezza sarà poi da lui acquistato, considerando la cosa proposta, alla quale penserà di contradire, s'è da vero, ò da burla, s'è dannosa, ò dishonorata; e non essendo, l'ammetterà senza contradirle. Mà quando sia pregiuditiale, vedrà à cui pregiudichi, se à lui, ouero à chi la dice, ò pure ad altri, che si troui nella stessa compagnia; e se a' compagni, lascierà loro la cura di rispondere; percioche in altra maniera sarebbe arrogante, e spiaceuole, pigliandosi i pensieri di chi non deue, con voler rispondere fuori del douere per loro. Mà quando il pregiudicio cada sopra la propria persona, esaminerà la qualità del pregiudicio, s'è grande, ò picciolo, se honestamente, e senza danno si puo passare con silentio, ò se ricerca risposta presente, ò s'ad altro tempo si deue differire. E se'l pregiudicio ritornerà contra colui, che parla, & habbia bisogno d'esser'auuertito, e corretto; vedrà s'egli è solo al ragionamento, ò se vi sono altri, e gli altri sono più, ò meno familiari à colui, e più, ò meno obligati d'esso à tale vfficio; & essendo più tenuti di lui, lascierà loro il ca-

il carico per le ragioni già dette; mà quando non ſiano più d'eſſo obligati, e ad eſſo appartenga il riſpondere; vedrà, ſe conuenga riſpondere all'hora, ò differirlo. E conuerrà riſpondere, quando il ſilentio apporterà maggior danno della riſpoſta; mà quando ſia per ſuccedere il contrario; riſeruerà il riſpondere in altra occaſione. E il tempo da parlare, ò tacere ſi comprenderà riguardando, ſe la perſona, à cui diſegna di riſpondere, è irata, ò in paſſione, e ſe per la riſpoſta potrà accreſcerla, e paſſare à maggior diſordine. Conſidererà ſimilmente, ſe la riſpoſta, e il contradire può far tener l'amico punto di minor pregio di quello, ch'era riputato prima appreſſo di coloro, alla preſenza de' quali gli verrà riſpoſto, come più à pieno ſi dirà, trattando della correttione frà gli amici. Per la qual coſa quando non conuenga prolungare il riſpondere, l'huomo haurà da contradire con deſtrezza tale, che ſe bene nō andrà col ſuo parere vnito col compagno; tuttauia porgerà vna tal diuerſità, che non parerà contraria all'altro in guiſa, che ne poſſa venire litigio, & odioſo contraſto, tenendo in ciò quella proportione, e maniera, che fà il Muſico nella diuerſità delle voci, che compone inſieme; percioche ſe bene ſono diuerſe, non ſono però contrarie in modo, che ſiano incompatibili; e quando frà eſſe ſia pure contrarietà, è concorde, e per cagione di maggiore harmonia, come dicemmo ragionando della Liberalità. Si deue (dico) contradire; quando è il biſogno, con diuerſità non incompatibile, mà piaceuole, e muſica, e con maniera così modeſta,

desta, e discreta, che contradicendo paia, che non si contradica, ne si faccia per recar confusione, mà piacere, e beneficio al compagno. E in ciò pare, che Platone con suo graue pericolo mancasse; percioch'essendogli detto da Dionisio, che le sue parole patiuano di vecchio, col rispondergli troppo liberamente, le tue puzzano di Tiranno; l'inasprì maggiormente, e rendendolo peggiore fuori del suo proponimento, l'irritò contra di se talmente, che fù per rimanerne morto. E come nella cose da douero, così dourà cõtradire in quelle da burla, e da giuoco; cioè contradire, perche 'l parlare sia più amabile, a gentile, con pensiero bene spesso di credere, e lasciando sopra tutto ogni ostinata contesa, con farne gratioso presente all'amico; per acquistar maggiormente la sua beneuolenza conforme all'honesto. E così auezzandosi l'huomo à non contradire se non per l'honesto, ò per l'vtile, ch'al medesimo honesto non sia contrario, ò per apportar'al compagno maggior piacere, & vnirsi seco in maggiore beneuolenza, accompagnerà, e metterà sempre per condimento in ogni sua contraditione le gratie, e la gentilezza; & in questa maniera diuerrà piaceuole. Mà se lo spiaceuole haurà acquistato l'habito suo per vana ambitione di mostrarsi superiore à gli altri, per essere celebrato di bello Ingegno, e di miglior giudicio di ciascuno, riguarderà, che se bene tali atti gli apportassero quell' honore, ch'egli vanamente crede; tuttauia sarebbe molto maggiore quello, ch'egli ripporterebbe dal fare il contrario; percioche sarebbe amabile; dou'è impraticabile, &

 odioso;

odioſo, qualità tanto lontane da meritare honore, quanto per eſſer vitioſiſſime, e nemiche al commercio (come habbiamo veduto) ſono degne di grandiſſimo biaſimo. Eſſendo dunque vana la ſperanza dell'Honore, che ſi propone il moleſto nelle ſue contraditioni, e ſtranezze, dourà aſtenerſene, e procurare l'habito virtuoſo nella maniera, che habbiamo diuiſato.

De' rimedij contra l'Adulatione. Cap. VIIII.

DIciamo hora dell' Adulatore, e come l'huomo ſi debba riguardare dall'Adulatione. L'Adulatore dunque cade in habito così vergognoſo per ſolo penſiero del guadagno, e così conſente a' piaceri dell'animo, loda tutte le coſe ſue, tutti i ſuoi proponimenti, e procura con ogni maniera d'eſſergli diletteuole. E però non volendo diſguſtarlo in coſa alcuna, ſi moſtra traſformato in eſſo. Talche contradice con l'opere infinite volte à i proprij affetti, & alla propria intentione, non ſolamente dicendo, mà facendo ancora coſe contrarie alla ſua volontà, e nõ pure alla volontà mà, cõtrarie alla vita, & al proprio honore. Percioche quando è tempo di vegliare, dorme; quando di dormire, veglia; quando di ripoſare, trauaglia; quando di trauagliare, ripoſa; s'è debole, e'l ſouerchio bere, ò mangiare gli nuoce, dice d'eſſere gagliardo, e di diuorare, nõ cede ad alcuno, & vuole la palma frà gl'imbriachi. Mà s'è poi gagliardo, e robuſto, e'l compagno è debole, e fiacco, e gli piace la dieta, e'l digiuno, tramutandoſi in ſobrietà, e in aſtinenza,

nenza; si rende estenuato, e macilente. Et accadendo, che si giuochi, si lascia vincere per fare maggiore acquisto. Diuene anco, quando gli pare, che'l piacer dell'amico lo cerchi, Ruffiano, Alchimista, Cuoco, e Buffone, & non vi è arte alcuna, benche ignobile, & infame, ch'egli in gratia altrui per guadagno non cerchi d'esercitare, e non faccia professione d'esserne eccellentissimo artefice; E'l suo artificio non termina nella sola persona dell'adulato; mà essendo questi grandi, come d'ordinario sono coloro, sopra le ricchezze de' quali fà disegno l'Adulatore, mirando egli il guadagno, è costretto à tenere co'fauoriti d'esso, che gli possono nuocere, e giouare, gli stessi portamenti, che fà col patrone. Massime perch'essendosi posto in obbligo d'adularlo sempre, s'altrimente facesse, lo stesso Signore se ne sdegnerebbe volẽdo egli, ch'i suoi diletti, come Idoli, siano riueriti, & ammirati da coloro spetialmente, che fanno professione di volergli esser grati, e recandosi ad ingiuria, & à nota del proprio giudicio, qual hora alcuno, che sia solito à secondarli, dia minimo sospetto di non approuarlo, ò di non volerlo fare. Talche'l misero Adulatore s'abbassa fin'ad vna fecciosa Meretrice, che sia grata al Signore, e per voler gradirle, spesse volte è da lei sforzato à far cose contrarie all'honore dell'amico; e ricusandolo, cade nella disgratia d'essa, e per conseguente del Signore. E la medesima sommessione, e bassezza egli vsa ancora con vn' infame Ruffiano, con vno sfacciato Buffone, e con vn'arrogantissimo, & ignorantissimo Seruitore ma-

nuale, che per proprietà occulta sia l'anima del Signore. E quello, che rende sopra tutto la vita dell'Adulatore infelicissima, è, che souente così fatti fauoriti sono riuali, e contrarij, in maniera che adulando all'vno, s'offende l'altro; onde l'Adulatore con spasimo continuo, & infinito è costretto à trattare con loro, & à bilanciare le cose in guisa, che cercando la gratia d'vno, non perda quella dell'altro; e perche ciò è malageuole, e quasi impossibile, bene spesso perde quella d'amendue. Essendo dunque l'Adulatore Ruffiano de' Ruffiani, Buffone de' Buffoni, e seruo vilissimo, anzi misero schiauo non solo del Signore, à cui adula, mà de gli appetiti, e vitij abomineuoli de seruitori d'esso; si può con ragione chiamare la sentina della dishonestà; & delle lordure di tutta la casa dell'adulato. Per la qual cosa gli auuiene, come all'infelice villano, che volēdo strascinare il Toro ritroso, mentre per farlo con forze maggiori si cinge la fune, con la quale vuole sforzarlo, porge occasione alla fiera di strascinar lui, e di farlo precipitare in dirupate balze, e ruine. Così dico auuiene all'Adulatore, che mentre stà intento per acquistarsi la gratia dell'amico, per legarlo, & tirarlo alla sua voglia, e cauarne guadagno; lega se stesso con la medesima fune, mà con nodi molto più stretti alle voglie di colui, le quali per esser poi quasi infinite, & impetuosissime, l'aggirano ogn'hora in diuerse, & in contrarie parti, di modo, che perde sempre l'honore, e 'la fama, e bene spesso ancora la vita senz'altro acquisto, che del proprio male, & della propria ruina. E se ben'ottenesse poi ogni

sorte

ſorte d'vtile, sì che poteſſe viuere con ogni commodità; che luogo hauerebbe egli per la verità appreſſo de' virtuoſi, ſe non di ſomma infamia, e d'eſſere riputato indegno della compagnia de gli altri? non ſi potendo fidare alcuno della ſua amicitia, nè della ſua fede? Se l'Adulatore dunque ſi metterà innãzi le bruttezze conſeguenti al ſuo mancamento, e ſtimerà punto l'Honore, e l'honeſto; di leggiero s'aſterrà da così fatto Vitio. E quando l'Honore, e l'honeſto non lo muoua, ſe conſidera le fatiche infinite, la miſeria eſtrema di ſeguire l'altrui ſregolate voglie, l'indignità viliſsime, e i diſpiaceri infiniti, ch'in ciò gli conuiene ſoffrire con battaglie, e continui contraſti d'indegniſsimi riuali; conchiuderà tutto l'oro, & le dignità del mondo non eſſere baſtanti per pagare la milleſima parte de'ſuoi tormenti; onde laſciando così vile, e dannoſo Vitio, da quello ſi libererà, come da inſopportabile pena dell'Inferno. E queſto gli ſuccederà, ſe mentre vorrà aprir la bocca, per tendere lacci altrui con l'Adulatione; ſi ricorderà, che nello ſteſſo tempo con molto maggior laccio ſe ſteſſo lega, e che per eſſo ſarà ſtraſcinato al precipitio. Quando l'Adulatore dunque per li danni, e vergogne del ſuo habito maluaggio ſia per isforzarſi d'acquiſtare la Virtù della Piaceuolezza; deue laſciar la cagione, che lo muoue all'adulare, ch'è il deſiderio del guadagno, e quindi rimanendo ſemplice aſſentatore proporſi l'honeſto, e ſeguendolo laſcierà parimente l'Aſſentatione, e diuerrà piaceuole, ammettendo le coſe, che conuengono, e non ammettendo quelle, che non conuengono,

uengono, con quella discrettione, e destrezza, che parlando de'rimedij dello spiaceuole habbiamo veduto.

Della Veracità Cap. X.

E Perche nella conuersatione occorre spesse volte all' huomo parlare di se stesso; si truoua, ch'alcuni sono in ciò bugiardi, e vitiosi, & alcuni altri virtuosi, e veraci. Li bugiardi sono di due maniere, l'vna finge di hauere le cose lodeuoli, che non hà, ò hauendo le vengono da lei rappresentate maggiori, che non sono, onde chiameremo tali bugiardi arroganti, e'l Vitio loro Arroganza. E l'altra maniera diminuisce li beni, che possiede, facendoli minori, che non sono; e chiameremo costoro dissimulatori, e'l loro Vitio Dissimulatione. Hora il verace stando frà questi estremi, non ingrandisce, nè diminuisce le qualità sue, e con fatti, e con parole le manifesta, e confessa precisamente, come sono. E conciosiache simiglianti bugie, & insieme la verità possano essere indrizzate à qualche fine, & alle volte ancora esser dette senz'altra intentione, che della semplice bugia, ò semplice verità, perche l'attioni, & opere di ciascuno, che non sono prodotte fuori dell' intentione dell'agente à fine diuerso del suo ordinario, sono conformi all'habito, che possiede; però l'attioni, & opere del bugiardo, ò sia arrogante, ouer dissimulatore, sarãno sempre dette per la semplice bugia, e quelle del verace per la semplice verità: Onde quelle saranno sempre vituperose, e maluaggie, e queste lode-

uoli,

uoli, & honeste. E così il possessore di questa Virtù, che Veracità vien detta, haurà vn'habito, onde confesserà con le parole, e co'fatti le cose lodeuoli, che saranno in lui, e non le rappresenterà nè maggiori, nè minori di quello, che saranno; e in ciò per la semplice verità, come, quando, doue, & con chi ricercherà l'honesto. Percioche il dir vero in giudicio, ò per obbligo de'patti, benche sia honesto, non appartiene à questa Virtù, mà alla Giustitia, e si può tener certo, che 'l verace, il quale senza obbligo alcuno, e per lo semplice habito si mostra nemico della bugia, quando con la menzogna vedrà congiunta l'Ingiustitia, s'asterrà molto maggiormente dall'essere mendace. E bench'egli odij, e fugga l'vno, e l'altro estremo dell'arrogante, e del dissimulatore, come quegli, ch'amendue seguono la bugia, nondimeno egli piega più alla Dissimulatione, ch'alla Arroganza; poiche l'arrogarsi, e mostrare sopra gli altri eccellenza, e merito acquista inuidia; cosa, che priua della beneuolenza delle genti il Virtuoso, e gli rende difficili molte belle imprese. Piega dunque il verace al dissimulatore più, ch'all'arrogante; poiche coprendo il suo valore, si dimostra simile al moderato, e quasi pieno di Modestia. De gli estremi colui, che si finge maggiore del douere, ò lo fà per nulla, e così, auuenga che simigli al cattiuo, perche si diletta della bugia, tuttauia non hauendo in ciò fine alcuno, merita nome di vano più, che di cattiuo; ouero si muoue per alcuna cosa, e secondo la qualità d'essa e più, e meno reo, e da tal fine deue essere misurato. La onde facendosi

cendosi maggiore del merito per gloria, haurà dell' ambitioso, e quando per ottenere danari, sarà auaro, e di peggior conditione dell'altro. E costoro propriamente non sono arroganti; posciache ciò non fanno per arrogarsi semplicemente, mà per altro fine, doue se bene operano come arroganti, e sono in potenza tali; nondimeno il vero arrogante è così chiamato per l'habito, che possiede, e non per la potenza, che tiene di diuenir tale. E de gli arroganti possiamo dire, che sia il medesimo, che de'bugiardi, che si come alcuni dicono la bugia solamente per il mal habito, e per il semplice piacere, che ne ritranno, & alcuni per diuerso fine, ò per ottener honore, ò per guadagno, i primi de'quali sono detti assolutamente bugiardi, e gli altri più tosto auari, & ambitiosi; così coloro, che semplicemente s' arrogano, e si fanno maggiori dell'esser loro senz'altro fine, vengono detti propriamente arroganti, e quelli, che per honore, ò per guadagno lo fanno, non sono propriamente tali, mà ambitiosi, & auari. Di costoro dunque quelli, ch'aspirano all'Honore, si rappresentano grandi più, che non sono, in quelle cose, ch'appresso di tutti sono lodeuoli, ò sono stimati da coloro, co' quali si trouano, ò siano beni di fortuna, ò del corpo, ò dell'animo, ò come si voglia. Quelli poi, che mirano al guadagno, si vantano di possedere dell'arti, che per necessità, ò per curiosità sono da molti desiderate; e nelle quali l'artefice può nascondere di leggiero la sua ignoranza; tali sono la Medicina, l'Astrologia, l' Alchimia, e simili. Mà quelli, che diminuendo le

proprie qualità lodeuoli, stanno nell'altro estremo, sono di due sorti, alcuni; che dissimulano le cose grandi, e segnalate da loro possedute, per fuggire il fasto, e la Superbia, & insieme l'Inuidia, ch'apporta seco ogni souerchia eccellenza nella guisa, che faceua Socrate, il quale, con tutto che dal commune consentimento de'Greci, e dall'Oracolo stesso fosse giudicato sauijssimo, nondimeno diceua di non saper niente. Altri dissimulatori sono, che fingendo di non hauer le cose picciole, che in essi appaiono palesi, cercano col mostrarsi modesti, d'innalzarsi sopra gli altri fuori d'ogni merito, e sotto Humilità ricoprono grandissima Superbia. Di questa sorte erano i Lacedemoni, che sotto vestimenti vili erano notati di ammantar smisurata alterezza. L'Arroganza dunque propriamente detta, già da noi chiamata vana, è molto peggiore della Dissimulatione; poiche opera senza fine, e la Dissimulatione nò; e quando l'arrogante si muoue per qualche fine, è per guadagno, ò per gloria, e la Dissimulatione non cura guadagno, nè gloria, parlo della prima sorte di Disimulatione. Oltra di ciò la Disimulatione s'auuicina più al vero, e può essere chiamata meza verità; perche posiede quello, che dimunuisce, e l'Arroganza compita bugia, fingendo d'hauere quello, di ch'è priua. S'aggiunge, che la Disimulatione ritiene in se non sò che di modestia, e segno di Virtù, più che non fà l'Arroganza; e ciò appare nella prima sorte di Disimulatione molto più, che nella seconda; onde l'Arroganza sarà ancora più contraria alla verità dell

Dissimulatione, e la prima spetie di Dissimulatione sarà men rea dell'altra; anzi la seconda sorte, essendo prodotta da Superbia, & à fine di mostrarsi di maggiore merito, participa dell'Arroganza assai più, che della Dissimulatione propriamente detta; mà senza dubbio è tanto peggio dalla semplice Arroganza, quanto questa è minor male, per essere vn solo vitio, e quella ne contiene due, per abbracciar l'Arroganza, e la Dissimulatione.

De' rimedij contra l'Arroganza. Cap. XI.

Siegue, che si parli, in che maniera si possa fuggire l'Arroganze, come più opposta alla Veracità, che non è la Dissimulatione, poiche più egualmente s'otterrà questa Virtù; e così discorreremo delle bruttezze dell'arrogante, e com'egli non potendo ottenere i fini, che si propone; cade in cose contrarie al suo pensiero; percioche quindi hauerà manifesta occasione da corregersi, e da lasciare il Vitio. Conciosia dunque, che la persona aggrandisca le sue lodeuoli qualità, e 'l suo stato senza disegno alcuno, e per sẽplice vaghezza della bugia, e del mal' habito, c'hà fatto, ouero si muoua per honore, ò per guadagno; raggioneremo prima dell'arrogarsi senza proponimento alcuno. L' Arrogante dunque vantandosi senza disegno, hà del vano, e del pazzo, & essendo à ciò spinto dall'habito della bugia, è in potere d'vn Vitio, che possiamo chiamare fondamento de gli altri Vitij, e distruttione della

Virtù,

Virtù, e della conuersatione humana. Percioche riguardando tutti i Vitij, li vedremo stabiliti sopra la falsità; così l'auaro presuppone per vero bene le ricchezze, l'intemperante i piaceri del corpo, l' ambitioso l'Honor vano, l'iracondo l'ingiusta vendetta, proponimenti al tutto falsi; e'l medesimo si potrà comprendere discorrendo ne gl'altri Vitij. Mà la bugia è tanto peggiore della semplice falsità, quanto che accresce malitia in colui, che la dice; percioche può molte volte auuenire, che la persona dica vna falsità, non lo sapendo, e credendo dire il vero; doue, chi dice la bugia, hà macchiato l'animo, perche dice il falso sapendo, e se ne compiace. Dalla qual cosa succede poi, ch'essendo fondato il commercio sul palesare l'vn l' altro i proprij bisogni a' fini di proueder loro con aiuti, & vfficij scambieuoli, & eglino presupponendo necessariamente la verità de' concetti, e delle cose, che si dicono; quando la bugia occupa il luogo della verità, subito entra l'inganno, e così vien leuata la fede, e credenza frà le genti; onde l'vnione della Ciuiltà si discioglie, e l'vn' huomo dall'altro fugge, come da animale fallacissimo, e persecutore della propria specie. Il bugiardo dunque, oltre che contiene il seme, e la radice d'ogni Vitio, è in quanto à se distruttore del viuere bene, e beato, & anco di se stesso; percioche essendo conosciuto nemico della verità, non hà fede appresso alle genti; talche occorrendogli per proprio interesse, e per necessità de' suoi bisogni dire il vero, non gli è creduto, e come ingannatore rimane schernito, e da tutti ab-

bandonato. Il danno dunque, che l'arrogante vano ritrahe dalla ſua bugia, è della qualità, c'hahbiamo veduto. Mà coloro, che per guadagno ſi muouono ad Arroganza, & à millanterie, ſono in quanto bugiardi, ſottopoſti à i medeſimi inconuenienti, & à queſti poi aggiungono i loro particolari, e proprij. Percioche credendo eſsi di conſeguir guadagno dall'arte, ò facoltà, per la quale ſi vantano, ſono coſtretti ad operare, e quiui ſcoprendo la loro ignoranza, ſcruoprono inſieme la propria vanità, e bugia; onde da vna parte rimangono priui per ſempre del guadagno, à cui aſpirano, e dall'altre vengono colmi di vergogna, e di confuſione. Mà quelli finalmente, che ſi vantano per riportare honore, incorrono nel contrario di ciò, che bramano, Percioch' eſſendo neceſſario per eſſere honorato, che ſi moſtrino poſſeſſori d'alcun bene; vantandoſi di poſſeder de'beni eſterni, cercano honore da coſe, che non ſono ſue, e che per mille accidenti poſſono in gran parte, ò in tutto perdere; onde ſe quello non è vero honore, che non naſce da noſtre opere, e da Virtù propria; così fatto honore (preſuppoſto anco, che'l vantatore l'otteneſſe) ſarebbe honore improprio, & indegno d'affaticarſi per ottenerlo, e maſsime con bugie, com'egli cerca. Oltre di ciò diſcorrendo di così fatti beni particolarmente, ſe l'arrogante magnificherà le ſue ricchezze, ò della ſignoria di quelle vorrà ritrarre honore; ritrouerà, che per la medeſima cagione molte perſone vili, & infami, del paragone delle quali ſi vergognerebbe, meriteranno d'eſſergli ſoprapoſte, e

più honorate di lui. Percioche vedrà Hebrei, Marani, Vſurari,& infiniti altri huomini viliſſimi, per hauer eſercitate arti vergognoſe,eſſer peruenuti à ricchezze grãdiſſime, appreſſo le quali le ſue nõ ſono d'alcũ rilieuo. Se vorrà ſimilmente vantarſi della ſua Nobiltà; gli ſarà ageuole da conoſcere, ch'infiniti parimente, i quali in ciò l'auanzano; ſono pieni di vitij abomineuoli; onde douranno per conſeguente eſſer più honorati di lui; e così egli rimarrà inferiore d'honore à molti Vitioſi, e ſcelerati, che ſarebbono degni di mille vergogne, e mille caſtighi. Mà preſuppoſto ancora, che Nobiltà non foſſe congiunta, come ſpeſſo la veggiamo, con Vitio alcuno; certo chi farà gran fondamento, per honorarſi, nell'eſſer nobile, trouerà, che l'Honore da lui ricercato conuiene più a' ſuoi maggiori, ch'à lui; poiche la Nobiltà è ſplendore della razza. Oltra di ciò l'appigliarſi ſpeſſo ad vn baſtone per appoggiaruiſi caminando, ſi com'è ſegno di debolezza di chi ſe ne ſerue, e che manchi del proprio vigore, e ch'alle volte ancò ſia ſtorpiato; così il ricorrere tratto tratto à gloriarſi dell'eſſer nobile, fà credere di leggiero, che così fatto vantatore ſia priuo del vero vigor dell'animo,ch'è la Virtù, mà ch'habbia qualche particolare difetto, onde per ſe ſteſſo non poſſa mantenerſi in riputatione, e gli ſia biſogno del ſoſtegno morto de' ſuoi maggiori. E così cercando il lume loro,per farſi vedere, chiariſce, ch'in ſe ſteſſo non hà parte alcuna di quel vero ſplendore, che ſciocamente cerca vſurparſi della Virtù di coloro, che ſono già ſpenti,e che degenera dalla ſchiatta loro.

ta loro. L'amicitie similmente de' grandi, e de' potenti non possono apportare assolutamente vero honore, conciosiache spesso si vegga, che per vie indegne vengono acquistate, & in guisa tale, che se maggior' honore si douesse dare à chi maggior gratia ottenesse appresso di loro, molti valent'huomini, e Virtuosi ne sarebbono in tutto priui, non hauendo alcuna di quelle qualità vtili, ò gioconde, per le quali le genti sogliono bene spesso da molti grandi esser'amate, e premiate. Li beni del corpo non riceuono parimente così fatto honore, e'l vantarsi di bellezza hà dell'effeminato, essendo doti particolari delle Donne, e la robustezza, agilità, e sanità possiamo hauere commune co' i Facchini, e co' Villani, per lasciar le bestie; onde honore, che può cõuenire à gente di vilissima conditione, merita d'essere sprezzato, anzi che tenuto in conto. Rimangono le qualità dell'animo, sopra le quali può cadere il vanto, e l'Arroganza. Di queste dunque sono alcuni habiti mecanici, e plebei, de quali è vergogna esser dotato, & alcuni sono liberali, e degni d'huomo valoroso, & hanno per fine il vero, ò l'honesto, ò cosa, ch'all'honesto, & al vero è indrizzata. Hanno per fine il vero le Virtù, e scienze contemplatiue, e l'honesto l'attiue. E per cose, ch'all'honesto sono indrizzate, intendo hora tutte le facoltà nobili, che per sostentamento, e seruitio della vita ciuile sono ordinate, come la Rettorica, la Militare, la Medicina, e simili; che se bene ciascuna si propone vn particolare, e proprio fine, tuttauia riguardano finalmente in beneficio, e seruitio publico, e il supremo

premo bene attiuo, ch'è d'honestà ripieno, e sono più, e meno honorabili, quanto più, e meno s'accostano à così fatto honesto. Et il medesimo intendo delle cose, c'hò detto esser'indrizzate al vero, cioè, che siano quelle facoltà, le quali seruono per istromenti, ò mezi alla contemplatione, come la Logica, e la Dialettica, auuengache siano communi insieme ad ogni facoltà, & arte. Se'l contemplatiuo dunque prendesse vaghezza di gloriarsi, perch'altri similmente l'honorasse; s'allontanerebbe dal suo fine; e non s'acquietando dalla semplice verità, non sarebbe contemplatiuo, e di Virtuosissimo diuerrebbe sciocco, e vano. Mà lasciando il contemplatiuo, come non conueneuole al nostro proposito, e non sottoposto alla vita ciuile, passiamo all' attiuo. Chi dunque facendo nella vita attiua opere virtuose, non s'appaga principalmente dell'honesto, e con lodarsi cerca d'esser lodato, mostra di non conoscere, nè di curare l'honesto, e per conseguente si fà indegno d'honore, e merita vergogna. Percioche quando il Virtuoso potesse da vna parte ottenere tutti gli honori scompagnati dall'honesto, e da vn'altra il solo honesto senz'alcun'honore; eleggerebbe per meglio l'honesto solo, che la moltitudine di tutti gli Honori dall' honesto scompagnati, non essendo appresso di lui bellezza, nè ornamento sopra quello dell'honesto, e non stimando vero Honore quello, che non si riceue per honesta attione. L'essaltar dunque le proprie qualità fuori del douere, ò per vanità, ò con disegno apporta sempre biasimo, e spesse volte infamia, e non può recare

Ho-

Honore nè per conto de'beni di Fortuna, nè del corpo, nè dell'animo, e massime douendo l'Honore essere fondato nella verità, e non sopra la bugia. Perilche l'arrogante vedendo le bruttezze del suo Vitio, e che da quello è tirato in parte contraria al suo disegno, s'asterrà dalle millantarie, e diuerrà verace. Mà perche'l dire le proprie qualità, & attioni lodeuoli, con tutto, che'l verace non le faccia nè maggiori, nè minori di quello, che sono; alle volte può apportargli odio,& inuidia appresso à gli ascoltanti, sarà conueneuole cercare i rimedij in ciò opportuni.

De' rimedij contra l'Odio, l'Inuidia.

Cap. XII.

PErche dunque si conoscano i rimedij da difendersi contra l'Odio, e l'Inuidia, è da considerare la conditione loro, quanto comporta la soggetta materia; cócio siache comprendendo, donde nascono, e che cosa sono; potremo egualmente fuggire le cose, dalle quali sono prodotti, e ritrouar tanto i rimedij, quanto i communi. L'Odio dunque altro non è, che desiderio del male altrui, per essere da noi giudicato assolutamente cattiuo, ò cattiuo à noi. L'Inuidia poi è dispiacere, che nasce nell'huomo per le prosperità di coloro, che stima simili à se, e così fatto dispiacere non è per rispetto proprio, poiche la persona non è stata offesa dall'inuidato; mà perche l'inuido non vorrebbe, che l'inuidiato possedesse tali beni; auuengache di così fatta priuatione il me-

il medesimo inuido non sia per riportar commodo. Per la qual cosa l'Odio, e l'Inuidia sono simili, in quanto sono contrarij al bene altrui, mà sono differenti, perche l'Odio è più vniuersale dell'Inuidia, e cade non solo, come l'Inuidia, nell'huomo contra l'altr' huomo, mà nell'huomo contra gli animali irragioneuoli, & anco frà le bestie; posciach'alcune specie odiano naturalmẽte alcun'altre. E così l'Odio essendo riuolto contra chi è assolutamente cattiuo, ò cattiuo à noi, può cadere sopra l'vniuersale, che non appartiene à noi; & anco sopra il singolare, che può appartenerci. E possiamo in generale odiare tutta la specie de' ladri, auuengach' alcuno non ci habbia rubbato; e possiamo similmente odiar Callia, per hauerci rubbato il Cauallo. Mà l'Inuidia non riguarda mai l'vniuersale, mà sempre il singolare. Et è con molestia, e l'Odio senza; onde l'Odio è più simile all'habito, che non è l'Inuidia. E l'odio nascendo per l'altrui malignità, può ragioneuolmente cadere nel virtuoso, essendo nemico de gli scelerati, doue l'Inuidia per giusta cagione mai non si muoue; onde non può per conseguente ritrouarsi nell'huomo da bene. Mà lasciando il considerare più sottilmente le differenze, e le proprietà di tali affetti, e bastando al presente proposito quello, c'habbiamo discorso, vengo a parlare de' rimedij loro. E se vorremo considerare prima (come par ragioneuole) li communi d'amendue essendo, come s'è veduto, contraposti tali mali al bene altrui; il rimedio loro sarebbe celare i beni, all'offesa de' quali sono riuolti. Mà perch'è honesto, che'l Virtuo-

Ddd so

ſo paleſi alle volte i proprij beni, e noi cerchiamo, in che guiſa debba farlo, e non conuenendo perciò al noſtro proponimento naſconderli, laſciando il rimedio commune, verremo à i proprij dell'Odio, e dell'Inuidia; conſiderando, in che maniera il Virtuoſo poſſa manifeſtare le qualità ſue lodeuoli, ſenza adoſſarſi ragioneuolmente nè Odio, nè Inuidia. E diſcorrendo prima dell'Odio; preſupponendo egli l'odiato eſſolutamente cattiuo, ò cattiuo à noi l'huomo raccontando li ſuoi fatti, mentre ſaranno lodeuoli, moſtrerà, ch' egli non è aſſolutamente cattiuo, e non gli conuiene perciò quell'Odio, che poſſiamo chiamare vniuerſale, per cui il cattiuo aſſolutamente è odiato da ogni Virtuoſo. E perche l'Odio particolare naſce dalla inimicitia, ch'è prodotta dall'Ira, dal diſpetto, ò ſcommodamento, che vogliamo dire, e dalla Calunnia, ouero maledicenza, che proſuppongono l'offeſa; l'huomo fuggirà l'Odio particolare ancora, ſe manifeſterà li ſuoi affari ſenz' alcuna offeſa dell'aſcoltante: Viene offeſo l'aſcoltante quando la perſona raccontando i proprij beni, e l'attioni ſue, pregiudica all'intereſſe di lui. E conciosiache'l pregiudicio poſſa naſcere ſopra i beni interni, ouero ſopra gli eſterni; dourà mirare l'huomo da bene, che 'l parlare di ſe ſteſſo non poſſa in tali coſe offendere i cōpagni. S'offendono ne' beni interni le genti frà l' altre coſe, quando nel raccontare vn fatto, nel quale ſono intrauenuti, non vien data loro quella parte del merito, che giudicano conuenirſi. E di quì nella preſa di Milano Proſpero Colonna (come ſcriue il Giouio) rimaſe
gran-

grandemente ſdegnato col Marcheſe di Peſcara, perche parlando il Marcheſe col Cardinale de' Medici Legato del Campo, che fù poi Papa Clemente, mòſtraua d'eſſere ſtato principaliſſima, e ſola la cagione di quella vittoria, parendo à Proſpero, che gli toglieſſe perciò la ſua parte del merito, & oſcuraſſe la Virtù ſua. S'offende parimente il Compagno, mentre ſi paragonano le proprie attioni con quelle d'eſso; percioche ſi dà ſegno di garra, e di mala volontà; onde Fabio Maſſimo offeſe Africano, hauendo egli nella ſua Oratione (come racconta Liuio) antepoſto artificioſamente le proprie impreſe, e la gloria ſua à quella di lui. S'acquiſta finalmente Odio in parlare de' ſuoi beni, ò ſiano interni, ò eſterni, dignità, riputatione, nobiltà, ricchezze, e così fatte coſe con coloro, che ne mancano, ouero ne ſono rimaſi priui, ò hauendole, ſono d'inferior conditione, e non così ſegnalate, come le noſtre. Percioch'è vn ſottometterſi arrogantemente gli altri, e perciò è vn fare ingiuria al compagno. Per la qual coſa il Virtuoſo co' poueri non parlerà delle ſue ricchezze, ne ſi compiacerà di conſumare il tempo, come molti, in deſcriuere i ſuoi poderi, gli armenti, le gioie, le caſe, e i pretioſi arneſi, che poſsiede. Non parlerà (dico) co' poueri delle ſue ricchezze, ſe non per neceſſità, o per offerirle, o farne loro parte. Con gl'ignobili tacerà parimente la ſua Nobiltà, e con gl'ignoranti il ſuo ſapere; nè ſarà baldanzoſo delle lodeuoli qualità de' figliuoli, e de' parenti con chi ne ſarà priuo, ouero gli haurà imperfetti. Tacerà ancora la gratia de' Principi verſo di ſe, e'l capi-

 tale,

tale, che tiene, del seguito, e della beneuolenza delle genti; percioch'appresso di coloro, che ne mancheranno, ó gli saranno in ciò inferiori, produrrà sdegno, e sarà accettato ad onta, interpretando, che venga detto à confusione loro. E conciosiache l'offesa degna d'Odio nasca dalla mala intentione dell'offensore; qual'hora la persona si mouerà à parlare de' proprij beni per cagione manifestamente ragioneuole, non sarà per la verità offesa altrui, e per consequente non potrà riportarne Odio. E cagione ragioneuole intendo quella, che nasce dalla conseruatione, e per difesa de' medesimi beni, e specialmente de' più importanti, e più principali, tal'è la salute propria, e del proprio honore, e dell' altrui, alla quale siamo tenuti, ouero per l'vtil nostro, ò d'altri nel medesimo modo, che non sia disgiunto dall' honesto. Percioche l'huomo raccontando le sue attioni per così fatti rispetti, manifesta, che non hà intentione d'offendere alcuno; e non si scostando dall' honesto, niuno manco può con giusta cagione odiarlo. Enea appresso di Virgilio, per la salute sua, e de' compagni palesò à Venere, da lui non conosciuta, se stesso, e i fatti suoi dicendo.

Io son' Enea quel pio, che da nemici
Scampati hò meco i miei patrij Penati,
Fino à le Stelle hormai noto per fama.

Per conseruar l'honore, e la riputatione; Scipione Africano fù costretto contra Fabio Massimo à parlare dell' attioni sue, e del suo merito; come si vede in Liuio. E se sotto il conseruare l'honore vogliamo riporre il mostrarsi

ſtrarſi di buona creanza; ſi potranno raccontare ancora le proprie attioni, quando eſſendone ricercati da altri, non ſi poſſono tacere ſe non con diſguſto di chi deſidera d'intenderle, e con euidente pericolo d'eſſer notato per diſcorteſe, e villano da perſona prudente, e giudicioſa. E il medeſimo Enea raccontò perciò à Didone l'impreſa di Troia, e i ſuoi geſti, eſſendogli ſtato cõmandato da lei. E queſto ſia detto per fuggire l'Odio. Mà perche l'Inuidia punto non s'eſtingue dal vedere, ch'altri per ragioneuole cagione ſi muoua à manifeſtare le ſue coſe lodeuoli; anzi tanto più per auuentura s'accende, quanto tali riſpetti ſcuoprono maggiormente il merito altrui; però l'Inuidia ricercherà li proprij rimedij differenti da quelli, che per fuggir l'odio habbiamo raccontati. E' dunque per cagione di ciò da conſiderar di nuouo, che l'Inuidia è paſſione del bene altrui, e vieñ cagionata dall'amore ſregolato, che ciaſcuno porta à ſe ſteſſo, per il quale l'huomo ſi ſtima più meriteuole de gli altri, e di douer loro ſopraſtare, ò almeno di non eſſere inferiore ad eſſi; e ciò non gli riuſcendo per la ſoprabbondanza de' beni del compagno, per li quali gli pare di venire oppreſſo, e di rimanere oſcuro, s'attriſta di così fatti beni, e deſidera, che vengono ſcemati, ò eſtinti, benche ſenza alcun ſuo giouamento. Perche l'Inuido dunque, come il Lippo, non rimanga offeſo dall'eceſſiuo lume della gloria altrui; hà biſogno, che così fatto ſplendore gli ſia rappreſentato, e moderato in modo, che poſſa tollerarlo ſenza ſentirne graue offeſa. E conciosiache i fatti honorati, e i noſtri beni riluca-

lucano molto meno senza l'ornamento delle lodi, e del merito, che in essi può essere considerato; si dourà perciò leuare dall'inferma vista dell'animo dell' inuido lo splendore dell'attual merito di tali cose, che gli douranno manifestare. E così doue Enea per necessità diceua: Io sono il pio Enea noto fin'alle Stelle; non hauendo il Virtuoso simigliante occasione, dirà semplicemēte: Io sono Enea, che porto li Penati, con tacere le qualità del merito, e della lode, che gli si deue, e lasciando ciò alla discrettione dell'auditore, ch'è in luogo di Giudice. Percioche si come vn gratioso frutto è gratissimo à chi deue riceuerlo, se gli è presentato nella sua stagione intatto; e se gli è offerto masticato, riesce stomacoso, & incita nausea; così li proprij fatti specialmente raccōtati in honesta occasione, lasciādo all'altrui giudicio le lodi loro, appaiono più gloriosi, & amabili; e masticati sconueneuolmente dalla propria bocca putiscono altrui, e sono rincresceuoli, & odiosi. E però il souerchio vanto, che tutt'hora Cicerone si daua, d'hauer estinta la congiura di Catelina, lo fece al popolo Romano insopportabile, e gli cagionò (come racconta Plutarco) i suoi grandissimi trauagli. Per la qual cosa conuien'esser parco nelle proprie lodi, & astenersene ancora, quando la necessità non lo ricerchi. Oltra di ciò perche la gloria frà gli altri compartita, come acqua da più parti deriuata da grandissimo fiume, rende minor'il merito della persona; dourà il Virtuoso, potendo honestamente, far parte ad altri del suo honore; perch' apparendo in esso il ben minore, sarà meno riguardeuole,

e con-

e considerabile appresso all'inuido, che se fosse tutto in lui raccolto. E così douendo participar'altri della sua gloria, sminuirà maggiormente l'Inuidia, se nõ si farà capo de' successi, che racconta, mà sarà in esso compagno, ò dipendente. E picciola offesa, e sopr'ogn'altra tollerabilissima sarà poi all'inuido quella, doue la persona potrà con ragione metterlo à parte del suo merito. Percioche il piacere della propria gloria, diuertirà in grandissima parte la modestia, che gli apporterà quella del Virtuoso. E se l'inuido prende fastidio per gli altrui beni; si sminuirà parimente così fatta molestia, parlando l'huomo de'suoi in guisa, come se non fossero suoi, ò n'hauesse picciola parte, e che non venissero interamente dal suo volere. Percioche attribuendo tali beni à cose estrinseche, fà sperare all'inuido di poter' esso ancora peruenirui, e non essendo ecceduto dal Virtuoso in cosa sua propria, non gli pare, che la gloria di lui possa grandemente offenderlo. E benche l'Inuidia paia nascere principalmente per li beni esterni, e massime per la riputatione, e per l'honore; nondimeno par anco, che cada sopra gl'interni. Onde diciamo, che l'Inuidia è frà gli artefici, auuengache possiamo dire, che cada sopra gl' interni, in quanto portano seco l'honore, e gli altri beni esterni, a' quali propriamente si porta Inuidia. E ritornando al proposito, dico, quando il Virtuoso hauesse riportato honorata vittoria, in darne conto imiterebbe Tito Vespasiano più tosto, che Cesare Dittatore; percioche Cesare dopo l'Impresa di Fornace, scrisse, Io venni, vidi, e vinsi. Mà Tito Ve-

spa-

ſpaſiano dell'acquiſto di Gieruſalemme daua la gloria à Dio, che ne foſſe ſtato autore, per caſtigare i Giudei. Oltra di ciò ſe i difetti, e i mancamenti, come priuationi, e mali ſono oppoſti à i beni; e chiaro, che ſi come poſſono alle volte muouere compaſſione, così non recano mai inuidia; onde conuenendo al Virtuoſo parlare de' beni da lui poſſeduti, miſchiando ſeco de i mancamenti, che non ſiano però contrarij all'honeſto perche ciò non cade nel Virtuoſo, adombrerà in parte il ſuo merito talche l'inuido non ne rimarrà grauemẽte offeſo. Et Agatocle, moſſo forſe da ſimigliante riſpetto (ſe però non lo faceua per gloria maggiore) volea fra i vaſi d'oro, e d'argento, che come Principe vſaua alla ſua menſa, foſſero di quei di terra, acciò ſi ſapeſſe, ch'egli era ſtato Figliuolo d'vn Vaſaio. In quella guiſa dunque, che'l grandiſſimo lume, il quale per lo ſuo ſplẽdore offuſca altrui la viſta, venendo con piaceuole ombra moderato, diuiene tollerabile à gli occhi deboli, che prima non poteuano ſopportarlo; coſi il merito della Virtù, e d'ogni altra ſorte di bene ricoperto da quei veli di generoſa Modeſtia c'habbiamo detto, ſcemerà in gran parte l'Inuidia al Virtuoſo. Dico in parte, perche Modeſtia alcuna non può affatto leuarla, ricercando ella per aſſoluto rimedio la ſola miſeria. E ſe'l porgere cõ maniera modeſta le proprie coſe lodeuoli ne fà lontani da offender gli altri; i rimedij da fuggir l'Inuidia potrãno difenderci anco dall'Odio. Mà quelli, che per l'Odio habbiamo giudicati opportuni, non ſaranno già baſtanti contra l'Inuidia; poiche'l manifeſtare (come

s'è

s'è già detto) per ragioneuole cagione i ſuoi beni non modera lo ſplendore del proprio merito, onde l'occhio dell'inuido poſſa tollerarlo; ma conuiene velarlo alquãto, come habbiamo diſcorſo. Paſsiamo hora all'Vrbanità, virtù della ricreatione tanto neceſſaria alla vita humana, quanto vedremo.

Se'l Giuoco ſi debba vſare Cap. XIII.

SI come la vita humana hà biſogno, che'l corpo prenda quiete dalle fatiche, coſi ricerca, che l'animo ripoſi da gli ſtudij, & da i negotij. Percioche nella maniera, che'l corpo dal continuo faticare diuerrebbe debole, & infermo; così la mente, intenta ſempre ne i proprii eſercitij, diuerrebbe languida, & inutile. E conciofiache l'animo, e la mente ſi riſtori nel ripoſo col Giuoco, perch'eſſendo egli cõtrapoſto alle coſe da douero, come queſte l'occupano, così il Giuoco li rallegra, e ricrea; però cõſidereremo ſe ogni ſorte di Giuoco conuenga al Virtuoſo, o ſe qualch'vna, e quale, & in che maniera s'habbia da eſercitare virtuoſamente. E certo veggiamo le ricreationi tanto neceſſarie, e naturali all'huomo; che non è alcuno di così ſeuera, e rigida natura, che non interponga ne'ſuoi più graui penſieri qualche traſtullo, e ſpeſſo anco puerile. Così trouiamo, che Scipione, e Lelio ſi compiaceuano di ſcieglere i ſaſſolini ſul lito; e Socrate fù ritrouato da Alcibiade à guiſa di fanciullo caualcare la canna. E nella ſteſſa maniera il Rè Ageſilao fù veduto traſtullarſi co'

suoi figliuoli; e Domitiano faceua la caccia alle mosche e tagliaua loro il capo. Per la qual cosa, essendo tanto necessaria la ricreatione, e'l Giuoco, quant'è necessario il riposo, & essendone di tante sorti, quante possiamo quasi dire, sono gli humori de gli huomini; sarà ragioneuole hauerui sopra consideratione, e massime venendo costumati ordinariamente i Giuochi, che non meritano d'esser tenuti in niuna stima. De' Giuochi dunque alcuni sono principalmente per agitar il corpo e farlo robusto, e destro, com'è la Lotta, la palla, & simili, & alcun'altri per apprender l'arte del maneggiar l'armi, per seruirsene alla guerra; tal'è lo schermire, il saltare il Cauallo, il Giostrare, il combattere alla Sbarra & ogni sorte d'armeggiare. E perche nessuno di così fatti Giuochi hà per fine principale la ricreatione dell'animo, mà sono indrizzati alla sanità, ouer all'essercitio militare; non caderanno frà i Giuochi, che da noi sono cercati; ancorche introducendosi per spettacoli seruano accidentalmente per dilettare coloro, che stanno à mirarli, de quali hora non trattiamo, hauendoci proposto di ragionare di quelli solamente, che riguardano alla ricreatione dell'animo, & che dal Virtuoso possono essere costumati per suo diporto. Conciosia dunque, che l'animo tolto da profondi pensieri acquisti vigore, quando il corpo riposa in quella guisa, che fà il Caualiere, mentre dopò la battaglia è portato dal Cauallo con passo piaceuole, haurà bisogno della quiete del corpo, accioche l'agitatione d'esso non li disperda & inlanguidisca maggiormente gli spiriti. Per la qual

cosa

cosa trattando vniuersalmente de i Giuochi, ne' quali l'animo puo ricrearsi sedendo, e col riposo del corpo, alcuni sono in potere della fortuna, & alcuni dell'arte, & alcuni altri consistono parte nell'arte, e parte nella fortuna. Sotto i primi vengono compresi i Giuochi de' semplici Dadi, & alcuni anco di Carte: li secondi sono della qualità de gli scacchi, & gli vltimi di Carte come la Primiera, ò de' Dadi accompagnati da tauole, qual' è Toccadiglio, e Sbarraglino. E qui lascio quei Giuochi di Carte, che stando nel far trasparere, sono riposti nella prestezza delle mani, & hanno del plebeo e del bagattelliere. Hora ciascuna sorte de' raccontati Giuochi parrebbe, che si douesse ammettere quella, che tutta è nella fortuna, perche non apportando fatica all'intelletto gli porge commodità di riposare. Quella similmente, che consiste nell'arte, conciosiach'essendo conforme alla Natura humana, il cui proprio è reggersi con ragione, pare che disponga l'huomo à diuenire acuto, & isuegliato. E quella specie di Giuochi parimente, che vien riposta frà le due raccontate, & è mista d'esse, parendo ripiena di molta vaghezza, e piacere, e per iscorgere spesse volte in così fatto trattenimẽto la discordia, e la battaglia, & alle volte ancora la cõcordia, e l'vnione dell'arte, e della fortuna. E questo sia detto in vniuersale. Ma considerando la cosa più particolarmente, e da ricordarsi, che douendo i Giuochi ricreare, & dilettare, quelli, i quali dipendono in tutto dalla fortuna, & in poche maniere possano variare, non paiono degni d'essere ammessi percioch' essen-

do priui di varietà, rimangono insieme senza vaghezza, e diletto. Quelli parimente sono lontani da ogni ricreatione, che tutti consistono nell'arte, conciosia, che ricercando studio intenso, dissipano gli spirti, e in luogo di regenerarne, li cosumano maggiormente, & auuiene in ciò a giocatori quello stesso, ch'a Soldati mẽtre si seruono dell'armi in tagliar legne, e materie dure, che presentandosi poi l'occasione della battaglia, le trouono rintuzzate, & inutili. Percioche così fatti giocatori consumando, e stillando il ceruello in cose vane; lo rendono fiacco, e di niun valore in quelle da douero. Onde tali Giuochi, hauendo quella proportione con l'animo nostro per conto di ricrearlo, che tengono i colpi delle pietre sopra i fili delle spade per aguzzarle; meritano d'essere chiamati struggimenti più tosto di ceruello, & oppressioni della mente, che trastulli, e ricreationi. Da che parrebbe, che i giuochi, i quali sono parte nell'arte, e parte nella fortuna, si douessero solamente accettare; poiche l'arte rauuiua l'insipidezza della sorte, e quella tempera la fatica della mente, facendo spesso quasi vna vaga rappresentatione della vita humana, accadendo, ch'alcuni senza giuditio sono fauoriti in tutto dalla fortuna, e rimangono vincitori; & alcun'altri di maggior sapere la prouano contraria ne'loro disegni, e rimangono perditori. Così fatti Giuochi dunque si mostrano sopra tutti piaceuoli e di ricreatione. E pare ancora che conuenga accompagnarli col danaro, che sia proposto come premio della vittoria; e quanto sarà maggiore la copia, tanto più

gra-

grata sarà la speranza d'ottenerla; e cagionerà, che l'huomo si tratterà con maggior diletto. E l'assuefarsi à giocar danari è vn disporsi à sprezzarli, & à star lontano dall'Auaritia, e dalle sordidezze, dalle quali così fatto Vitio è accompagnato; onde si potrebbe dire, che s'apre insieme la strada alla liberalità, e alla magnificenza. E perche nel giocare si suol perdere souente, di quì la persona viene insieme ad auuezzarsi à sopportare tacito il cedere altrui, & à rimaner inferiore; talche si può acquistar habito contrario all'Iracondia, e diuenir patiente, e mansueto. Parrebbe dunque per tali ragioni da conchiudere ch'l Giuoco s'hauesse da esercitare anco con danari, e quanto in ciò fosse maggiore la copia, e lo sprezzo, che tanto più nobile fosse il trattenimento, e piu diletteuole. Mà riguardando con maggior diligenza alla cosa, apparirà la verità d'altra maniera. Perciò che'l giocare gran somma di danari è contrario al Giuoco, alla Liberalità, alla Magnificenza, alla Mansuetudine, & ad ogni sorte di virtù. Conciosiache doue il Giuoco è introdotto per burla, e per trastullo; quando porta seco perdita, e guadagno segnalato, l'vno de'quali si cerca per ordinario con ogni studio, e fatica di fuggire, e l'altro d'acquistare; cessa il piacere, & entra in suo luogo l'ansietà del guadagno e'l continuo timore di quella perdita. E di quì vien poi che gli huomini giocando di questa maniera tāto si scostano dalla Virtù, che le diuengono contrarij. Percioche giocandosi sempre con gli Amici, si desidera di vincer loro; e vincendo, si togliono i danari da chi

non si

non si deue, e come non si deue; e così la persona si dispone all'auaritia. E conciosiache colui sia Ladro, il qual toglie la robba da chi non deue, e contra la volontà del possessore, il Giocatore, non s'auuedendo, diuiene quasi Ladro. Dico quasi, poiche no'l facendo di nascosto, non è veramente tale; ma per il restante pare forse peggiore di coloro, ch'ordinariamente rubano; poiche toglie la robba à coloro, à i quali sarebbe obligato donarne; come s'accennò parlando della Liberalità, & anco contra la volontà d'essi. Poiche il Giocatore, che perde non si può dire, c'habbia intentione di perdere, ne dia per conseguente conforme all'animo, & alla volontà sua di suoi danari al vincitore: onde il medesimo vincitore toglie li danari contra la volontà del vinto, poiche l'atto del dare li danari al vincitore è inuolontario in quella guisa, che trattando della Felicità fu auuertito secondo Alessandro Afrodiseo essere inuolontarie l'attioni dannose, e che sono contrarie all'animo nostro, e volontarie l'attioni di loro natura buone, e da noi desiderate. E così l'auaritia è vna quasi specie di furto, ch'accompagna il Giocatore, mẽtre vince. Ma s'auuiene poi, che'l giocatore perda, egli spendendo il suo in cosa, che non deue, anzi consumandolo, e dissipandolo, diuien prodigo. E perche si fatto disperdimento non è per disperdere semplicemente, come fà il prodigo, ma con disegno, e desiderio di guadagnare insieme prodigo & auaro. E di tãto peggior conditione dell'vno, e dell'altro, quanto per hauer in se raccolto i vitij loro, e di maggior bruttezza

d'amen-

d'amendue, & è ancora più misero del prodigo, e dell'auaro poiche'l prodigo in gettare il suo, sente piacer senz'alcuno trauaglio; ma il giocatore con la continua ansietà, che proua, opprime il picciolo piacere, che gli dà la speranza di vincere. E l'auaro similmente, se bene col diletto dell'acquistare hà congiunta sempre l'ingordigia del voler più, nondimeno così fatto dispiacere non è à gran pezza eguale all'angoscia del giocatore, mentre gli combatte nel petto la speranza e'l timore, che venga à lui, ò contra di lui punto, ò carta, che vorrebbe, ò non vorrebbe. Oltre di ciò si trouano de gli auari (come già fù detto) che contentandosi del loro, non sono rapaci; ma il giocatore, che per guadagno giuoca, di cui hora trattiamo, è sempre rapace; e non si ritenendo per alcuna perdita dall'habito di giocare, dissipando il suo, cerca con ogni modo sconueneuole di cauar danari, non perdonando à sordidezza, nè ad iugiustitia alcuna. S'aggiunge, che l'auaro, in quanto acquista, e cõserua la robba, è gioueuole alla sua famiglia & alla sua posterità, se ben per accidente; ma il giocatore, consumando sempre il suo, a se stesso è dannosissimo, alla sua casa, & a quelli, che di lui hanno da venire. E perche la disdetta, e la cattiua fortuna offende il giocare, e'l danno della perdita l'affligge, e tormenta; diuiene perciò impatientissimo, nè tollera, ch'alcuno parli, ò respiri, ne stia sopra il Giuoco. E s'adira non solo contra la sorte, ma contra coloro, che giocano seco, & infin col Cielo; onde ne nascono poi abomineuoli, e sceleratissime bestemmie. Così fatti Giuochi

uochi dunque fanno la persona auara, prodiga, impatiente, iraconda, e mostruosa per le contrarietà de i vitij, che l'apportano, e la rendono insieme inutile al commercio. Poiche'l giocatore, consumando la maggior parte dell'hore, e le migliori in così fatti esercitij, tiene in tal modo nell'animo impresse quelle figure di punti ò di carte, per le quali ogn'hora trauaglia; che non lascia luogo ad altro oggetto, quantunque importante, per entrarui, e vinca, ò perda, negotio nessuno non gli aggrada; & ogn'altra cosa trascurando, e lasciando imperfetta la si prende à noia, & à fastidio. Et alla perdita de'beni dell'anima siegue quella de' beni del corpo percioche'l Giuoco distrahẽdo gli spiriti vitali dall'operationi naturali, fà viuere il giocatore in cõtinuo batticuore, e spasimo, onde corrõpe il sangue, e s'infracida nella malinconia, e nell'accidia. Porta seco finalmente il Giuoco la perdita de'beni esterni, poiche gittãdo danari nõ si possono sostẽtar gli amici, e i parẽti ne'loro bisogni ne si può cõseruare il decoro della nobiltà, e della magnificẽza in maniera, che possiamo dire, che'l giocatore giuochi se stesso, e insieme tutti i beni, che può possedere in questo Mondo. E come Catone dicea verso coloro, i quali metteuano il loro pensiero nelle cose ridicole, che nelle seuere riusciuano degni di riso; nella medesima maniera si può affermare, che l'huomo, il quale tutto s'impiega nel Giuoco, e nelle cose da vero si mostri perduto, e degno insieme di burla, è di pianto. Percioche doue siamo prodotti dalla Natura alle cose da vero, egli si dedica à quelle di trastullo, e queste eserci-

ta come il pazzo le ſpade taglienti nel Giuoco della Scherma, conciosiache maneggiandole per traſtullo, venga morto per dauero; onde il Giuoco ceſſa d'eſſere Giuoco, e'l piacere ſi riuolge in afflitione, e la recreatione in vltima miſeria. Per la qual coſa ſe nel Giuoco ſi deue giocare, cioè ſare da burla, come diſſero i Lacedimonij verſo gli Ateniesi, vedendoli conſumare tutte l'entrate publiche in rappreſentar comedie, e Tragedie, non ſi dourebbono giocare danari, quando ben ſi voleſſero ammettere i Giuochi, de'quali habbiamo parlato. E volendo poi anco giocar danari, ſi dourebbe far in guiſa, che'l guadagno,ò la perdita non poteſſe punto opprimere il piacere del Giuoco; e ſarebbe da trouar traſtullo per ſe ſteſſo in modo piaceuole,che non gli biſognaſſe premio alcuno, che lo rauuiuaſſe, ò volendolo pure accompagnare di danari,dourebbono eſſere di quantità limitata, e picciola in riſpetto alle facoltà de giocatori;ſi che la perdita di ciaſcuno foſſe insẽſibile, e ſenza pregiudicio.E per non aſſuefarſi à ſpeſa alcuna ſenza fine honeſto, ſi potrebbe pattuire ancora, che'l vincitore foſſe tenuto à diſpenſare tutta la ſomma del danaro, in qualch'atto liberale à ſua elettione de i molti, che da i perditori gli veniſſero propoſti. Percioche in queſta maniera tutti li giocatori nell'opera lodeuole concorrerebbono; il vincitore per la diſpenſatione del danaro à ſua elettione, e i vinti perch'haurebbono propoſto il ſoggetto, e ſomminiſtrata la materia con honeſta intentione. E perche ſi come il danaro nel giuoco cagiona Auaritia,così il continuarlo ſouerchio diltoglie

Fff l'huo-

l'huomo dalle cose importanti; sarebbe anco da prescriuere il tempo à così fatta ricreatione; accioche non fosse ne più, ne meno di quello, che conuenisse, per ristorar l'animo del Virtuoso, si che potesse ritornar vigoroso alle cose da vero in maniera; ch'l troppo riposo non lo disponesse all' otio; e'l poco non lo sneruasse, e rendesse inutile.

Qual sorte di Giuoco sia conueneuole. Cap. XIV.

MA perche non è ben chiaro, se i raccontati giuochi siano conueneuoli; sarà da considerare ciò piu sottilmente, che fin quì non habbiamo fatto. E dunque manifesto, che se'l Giuoco deue esser imitatione delle cose da vero come da Aristotele è scritto nel capitolo xvij. del settimo della Politica, e come delle imitationi altre sono honeste, & altre nò, così de' Giuochi alcuni saranno conueneuoli al Virtuoso, & altri nò. Giuoco honesto, e degno del Virtuoso è quello, ch' imita cosa honesta, e con modo honesto; & indegno è quello, che nol fà. Per la qual cosa, le carte, i Dadi, e gli altri raccontati Giuochi, non contenendo in se alcuna lodeuole imitatione, nè in modo punto conueneuole, come plebei, e volgari, si douranno sprezzare. Oltra di ciò perche il Giuoco è introdotto per ricreatione quelli, che con troppo sottilità, & fatica della mente si esercitano come gli Scacchi, non si deuono ammettere. Mà nella maniera, ch'Age-

ch'Agesilao, parlando de gl'studij de fanciulli, disse, che doueano essere imitatione delle cose, delle quali s'hanno da seruire nell'età virile, così douremo conchiudere, che i giuochi debbono rappresentare le cose da vero, e in guisa, che possano apportar piacer per ricrearne, & insieme giouamento per quello; c'hauremo da fare nell'auuenire. Vediam hora dunque, in che maniera le cose honeste, e da vero s'habbiano da rappresentare, e da imitare col mezo del giuoco, si ch'egli ne riesca diletteuole, & vtile. Nascendo dunque i nostri fatti, de' quali il giuoco deue essere imitatione, dall'animo nostro, & essendo impressi prima in esso innãzi, che vengano in atto; e venendo oltra di ciò l'animo nostro rappresentato primieramente, e propriamente con le parole, siegue, che l'imitatione di quelli, e i giuochi si debbano far propriamente col mezo del parlare. E quindi Platone giudicò non essere necessarij nel suo conuito sonatori, per trattenere quegli huomini singolari, che vi si trouauano non essendo Musica alcuna più soaue, nè più marauigliosa, nè trastullo maggiormente piaceuole nelle radunanze de' Virtuosi del loro parlare, õde gl'introdusse à fare i gratiosi ragionamẽti d'amore, che possiamo vedere, come fece ãco Senofõte nel suo cõuito. E l'esẽpio di Platone, e di Senofõte fù poi da altri imitato, e massime da Plutarco, rappresentando similmente nel suo Conuito discorsi di Sauij altrettanto gioueuoli, quanto giocondi. Douendo dunque i nostri Giuochi essere riposti propriamente nel parlare, che ne rechi honesto diletto, perch'egli può es-

 sere

ſere ò continuato, e lungo, e di quì vengono le Facetie, della qualità, che veggiamo quelle del Boccaccio; ò vero può eſſer breue, & acuto, e ne naſcono i Motti, ò contiene qualche piaceuole fatto, & inganno da ſcherzo, e ne vengono le Burle, come quelle di Chichibbio raccontate pur dal medeſimo Boccaccio; però i Giuochi ſtaranno nelle Facetie, nei i Motti, e nelle Burle. E cõcioſiache tali coſe rieſcano piaceuoliſſime, quãdo naſcono da ſoggetto ridicolo, ſeguirà, che i medeſimi Giuochi ſaranno intorno à ridicoli. Nella qual coſa ſi veggono alcuni licentioſi, e diſſoluti, che peccano nel muouere di ſouerchio à riſo, non perdonando à gli altri, ne à ſe ſteſſi ancora in dire, e rappreſentar coſe brutte, e dishoneſte, e inſieme mordaci, e pungenti; e ſimilmente aſcoltano coſe della medeſima qualità, e ſono chiamati buffoni. Et altri parimente ſi trouano oppoſti à coſtoro, che ſprezzando ogni ſorte di piaceuolezza, ſono come huomini ſaluatici, nè ſanno riceuere, nè dare ad altri con piaceuole deſtrezza la burla con prendere per ſe, e porgere inſieme altrui honeſta occaſione di traſtullo; ma pungono aſpramente e delle parole de' compagni irragioneuolmente s'offendono, e dalla ſeluatichezza, e mala creanza loro ſi poſſono chiamare Ruſtici, ſiegue, che frà tali eſtremi riſieda il Virtuoſo, che ſi può chiamar Faceto, & è colui, il quale poſſiede l'habito dell'Vrbanità, per la quale sà dire, & aſcoltare le coſe da traſtullo, ò diciamo di ricreatione come ricerca la Ragion retta. E perche così fatta ricreatione ſi piglia, e dà nel conuerſare con

gli

gli altri, doue il parlare dell'vno è indrizzato all'altro; parrebbe forse cōueneuole il dire, che faceto fosse colui, il quale nelle sue piaceuolezze, nō solo nō molestasse il cōpagno, mà gli apportasse piacere ancora. Mà nō diletrādo à ciascuno quello, che per la verità dourebbe, e cōpiacēdosi ogn'vno d'vdire solamēte cose conformi all'habito suo, e quelle, che suole operare, di quì è, che non si può diffinire, che Faceto sia colui, il quale sappia dilettare semplicemente, & vniuersalmente tutti percioche volendo recar piacere ad ogn'vno, dourebbe seruirsi indifferentemente d'ogni sorte di motti, & di Facetie, & aggradir anco al Vitioso. Onde ne direbbe de'dishonesti, e de gl'ingiusti, che dalle leggi sono vietati, e sono contrari alla Virtù. La onde sarà più conueneuole affermare, ch'l Faceto debba dire, & ascoltare per la sua, e per l'altrui ricreatione quelle piaceuolezze, che conuengono all'huomo Virtuoso. Percioche la determinatione di ciò nascerà dall'honesto, ch'è regola d'esso; & essendo da lui posseduto, sarà legge, e norma à se stesso; e saprà quali piaceuolezze gli conuerrà ascoltare, e dire, e quali tacere, & ischifare, o come, con chi, quando, doue, e quanto conuenga esercitarle. E perche apparischano meglio le regole di cosi fatte circostanze, onde l'attioni di questa Virtù si possano rettamente vsare, discorreremo particolarmente di esi. L'huomo dunque douendo giocare, e burlare, hà d'hauere riguardo alla propria persona, & à quella di coloro, co'quali scherza, tenendo in ciò quel decoro, ch'ad amendue le parti si richiede. E come le Dame gentili, se bene per propria ricreatione

ne ballando rimettono della grauità tuttauia, non ammettono gesto alcuno contra l'honestà loro; & accompagnano i piaceuoli mouimenti con maestà veneranda: così il Faceto auuengache non stia su'l decoro della dignità sua, nondimeno non l'abbandona in maniera, che ne rimanga priuo, e che ne'suoi Giuochi non apparisca chiaro il lume dell'honesto. E conciosiache le persone non siano d'egual dignità, professione, e vita, però ne anco à tutti, nè con tutti potranno conuenire le medesime ricreationi, e piaceuolezze; e così alla seuerità di Catone era conueneuole vsare motti diuersi da quelli di Roscio, e sarebbegli stato similmente più conueneuole il vedere vna tragedia d'Euripide, ò di Sofocle, che l'vdire vna Comedia, e massime di quelle d'Aristofane. E di quì gl'Histrioni non vollero anco comparire ignudi alla presenza sua, ond'egli si partì dal Teatro, e così la partenza di Catone seruì per dolce piaceuolezza al popolo, e ne diede segno con gratioso applauso; cosa ch'in persona di costumi diuersi non sarebbe stata considerata. Vdirà dunque, & insieme dirà il virtuoso piaceuolezze, e burle, come ricercherà il suo decoro; e quello de gli altri. E come le persone graui non si spogliano de'gli habiti, e de vestimenti delle dignità loro; se non frà genti famigliari, nella medesima maniera non conuiene al Virtuoso deporre la grauità, e darsi alle burle, se non con gli amici, e quando il tempo lo ricerca; & all'hora lo ricerca, mentr'eglino, come noi hanno bisogno di ricreatione; percioche se fossero da negotij impediti in luogo di piacere s'apporterebbe noia, vo-

lendo

lendoli con burle diuertire dalle cose importanti, e si cagionerebbe ad essi parimente molestia, quando fossero in istato contrario all'allegrezza, e si ritrouassero da dispiaceri oppressi. Percioche come la consolatione sarebbe opportuna in tal caso così il riso sconuerrebbe; e sarebbe come spetie d'ingiuria il burlare, per esser contrario alla loro dispositione. Il luogo della medesima manicra non deue esser publico, mà priuato: poiche come l'huomo cauandosi la cappa, ò le vesti in piazza mouerebbe il riso; così volendo burlare con gli amici, perderebbe il decoro. E quindi parendo à Catone, che Marco Tullio non hauesse rispetto al luogo, & alla dignità sua, e che troppo licentiosamente motteggiasse contra gli Stoici, e contra lui nel difendere Murena, habbiamo, disse, il Console ridicolo. E Stratocle intesa la rotta dell'esercito della Patria contra quello, che ricercaua il luogo, e'l caso lagrimoso, inuitò i Cittadini à sacrificare per la vittoria, che falsamente diceuà haueano conseguita; & essendo poi venuta nuoua del contrario, e scoprendosi la sua bugia, fù per riportarne l'odio vniuersale. Con quelle persone dunque si ricerca l'vso delle burle in quel luogo, e tempo con le quali sia così fuori del decoro il seruare all'hora, e quiui la seuerità, come sarebbe il mantenerla, doue, quando, e con chi fosse bisogno. E perche ci seruiamo del Giuoco per ricreatione dell'animo, come facciamo del sonno per riposo del corpo; tanto le piaceuoli facetie, e motti si douranno esercitare, quanto basterà per ristorar gli spiriti. Percioche si come il souerchio sonno nuoce alla sanità, e

riem-

riempiendo il capo di vapori, c'instupidisse così le piaceuolezze troppo continuate introducono il Vitio della Buffoneria, rendendo l'huomo inetto, e ridicolo nelle cose da vero. Et com'il sale tolto per condimento incita il gusto, e gli apporta piacere, e preso, per cibo lo satia, e gli è dannoso; nella medesima maniera i Giuochi con modestia esser citati rasserenano la conuersatione, e continuati di souerchio apportano noia, e fastidiscono. Per la qual cosa sono degni in ciò d'imitatione coloro, c'habitano alla marina, mentre salendo sopra picciol legno per meglio godere dell'aere, e della vista del mare, e della terra, nauigano lũgo il lito, con tenere l'occhio à non discostarsi tanto, che rimanendo priui della vaghezza della terra, restino in poter del mare, che loro porti nausea, e pericolo; sono, dico degni d'imitatione costoro ne'Giuochi, e nelle burle, non douendo il Virtuoso darsi tanto alle cose ridicole, che lasci quelle da vero, e che sempre non l'habbia innãzi, come termine fisso, dal quale non dee mai scostarsi. E dunque manifesto, che l'huomo dee seruirsi delle burle, e de'Giuochi con quel decoro, che ricerca la persona sua, e quella de'compagni, e solamente con gli amici, e quando hanno la stessa dispositione, e in luogo priuato, e quãto può bastare per ragioneuole ricreatione. Questa virtù vien chiamata da i Greci Eutrapelia, quasi che sia vn buon riuolgimento, & vna destrezza nel dare, e nel riceuere la burla. E in lingua Italiana nõ hà proprio nome; perche volendola chiamar Facetia, se le vien à dar il nome, che propriamente conuiene all'atto di così fat

to

to habito, onde come chiamiamo mansuetudine quella Virtù, ch'è intorno all'Ira; così per auuentura questa potrebbe essere detta Facetudine, e il suo possessore faceto. Mà forse sarà meglio coi Latini nominarla Vrbanità. Poiche la persona, la quale sà conuersar con le genti in tali soggetti con maniere gentili, e delicate, è meriteuole d'esser chiamata vrbana, e ciuile. De gli estremi il rustico pare più contrario al Virtuoso, essendo inetto alla conuersatione, alla qual,è dalla natura destinato, e spetialmente veggendo noi le facetie, e le burle così grate alle genti, e confaceuoli tanto alla naturale dispositione loro, che l'huomo per la sua proprietà, è chiamato risibile. Dalla qual cosa il Buffone spesso vien preso per faceto, il che è lontanissimo dal rustico. E ben vero, che trouandosi poi vn' altra spetie di Buffoni, che potremo chiamar improprij, la qual non hà il suo fine nel semplice diletto, mà è indrizzata al guadagno; questa non solo è peggiore della prima; mà è più cattiua ancora della Rusticità, hauendo con la Buffoneria congiunta l'Auaritia, e possiã anco dire l'Adulatione.

De' rimedij contra la Rusticità. Cap. XV.

Rimane hora da considerare, come il rustico, e'l buffone debbano lasciar gli habiti loro, e ridursi alla mediocrità, & vsar rettamente i rimedij, e ricrearsi. Parlando dunque prima del rustico, à costui si potrebbe dire, che conuenisse il sacrificar alle gratie, rimedio insegnato da Platone à Senocrate contra la sua seue-

 rità.

rità impraticabile. E perch'elle stanno (possiam dire) nella conuersatione, il rustico dourebbe sforzarsi di conuersare con gli altri per ottenerle, e con coloro specialmente, che sono faceti, e gentili, co'quali pare, che esse habitino, risoluendosi d'osseruare con modesto silentio le maniere loro. Percioche si come gli animali seluaggi per lo sospetto d'essere offesi dall'huomo, gli stanno prima lontani, e l'abborriscono, e di poi mirandoli domestici della propria spetie s'assicurano à poco à poco, e si lasciano com'essi con piaceuolezza maneggiare, e vezzeggiano alla fine le persone, alle quali erano già nemici; così il rustico osseruando, e comprendendo, che le facetie de gli huomini gentili non sono offese, mà honesti, e diletteuoli trattenimenti; potrà da vna parte lasciare quella noiose ombra, e sospetto, che tiene, d'essere schernito, & offeso da chi scherza con lui; e da vn'altra deporrà l'asprezza di rispondere con mordacità, ò puntura al compagno; e così assuefacendosi à porgere con destrezza lodeuole le sue parole, e à riceuere nella medesima maniera quelle de gli altri, si disporrà all'Vrbanità, e ne diuerrà diletteuole, e faceto.

De' rimedij contra la Buffoneria. Cap. XVI.

MA' passiamo al Buffone. Questi (come s'è già detto) non s'astiene dal motteggiare, e mordere chi si sia, e in qual luogo si voglia, non perdonando non solo alle bruttezze altrui, mà ne anco alle proprie, purche muoua à riso. Per la qual cosa volend'egli correggerregger-

reggersi, dourà mettersi auanti il fine, per cui l'huomo con le facetie, e co'i motti si trastulla. Percioche quindi regolerà le sue ricreationi discernendo le diceuoli dalle disdiceuoli, per lasciar queste, e seguir quelle, con chi, quando; quanto, e come sarà ragioneuole. Diciamo dunque, che'l faceto hà il suo proponimento in ricrearsi, porgendo parimente diletto altrui con trattenimenti ridicoli, e burle piaceuoli, & honeste. E perche le cose che muouono à riso, nascono da deformità, & essa potendosi ritrouare ne i beni interni, e ne gli esterni, per cagione de i mali loro opposti; quindi procede, ch'in ciascuna sorte di così fatti beni per rispetto de'loro contrarij si può cauare soggetto da ridere. E conciosiach'alcune deformità apportino dishonore, & alcune dolore nella persona, nella quale si trouano; nè da queste, nè da quelle si dourà pigliare occasione di riso. Percioch'essendo il fine del faceto il dilettare, dishonorando non diletterà, mà ingiurerà il compagno; e ciò sarà similmente prendendo à giuoco il male altrui, con mostrarsi insieme crudele, e maligno. E se bene l'ingiuria è offesa principalmente dell'animo, che viene propriamente punto, quando è notato delle bruttezze per se contrarie alle bellezze sue, che sono la Maluagità, e l'Ignoranza opposta alla Bontà, & alla Scienza, nondimeno può ancora essere offeso per l'offese de gli altri beni, quando siano indrizzate a mostrare disprezzo della persona. E di quì Scipione Nasica, praticando d'esser eletto Console, nel prendere la mano d'vn Cittadino di cui desideraua il voto, sentendola callosa, gli dimandò, se caminaua con

le mani. Onde la nota di tal bruttezza essendo interpretata da'circostanti in disprezzo della Pouertà, cagionò sdegno così smisurato nel Popolo, che diuolgata frà le Tribù, impedirono il consolato à Scipione. Mà perche i ridicoli si deuono cauare non solo da bruttezza senza dolore, mà che sia espressa non bruttamente senz'offendere l'honesto, & in guisa che la persona co'l mostrare l'altrui deformità, scuopra la bellezza del proprio animo; l'huomo si conterrà non solamente dal fare ingiuria ad alcuno, e dal prender giuoco dell'altrui male, mà si riguarderà anco dal dir cose sozze, e dishoneste. Percioche mostrerebbe la propria bruttezza, e non sarebbe Virtuoso. La onde i motti essendo come mouimenti dell'animo, per li quali così veggiamo la destrezza sua, come per il muouersi, correre, e saltare comprendiamo quella del corpo; nella maniera, che'l destro saltatore sbalza sopra largo, e profondo fango senza lordarsi, ò punto toccarlo così il faceto passa sopra le bruttezze del riso in modo, che non s'imbratta, ne riuolge la beffa sopra se stesso. Per la qual cosa doue le Comedie popolari, e sciocche de'nostri tempi, che per trastullo della plebe si costumano; à guisa dell'antiche de'Greci, dauano il riso senz'alcuna honestà della nuda bruttezza; il faceto si contenta solamente d'accennarla & accennandola si sforza di coprirla, come fece quel saggio Pittore, col quale marauigliandosi vn'amico, ch'egli facesse le figure belle, & i figliuoli brutti, rispose, che le figure di giorno, & i figliuoli di notte erano da lui fatti; onde la bruttezza di generar figliuoli, che scopertamente

te sarebbe stata palesata da i dishonesti Histrioni, fù dal Pittore accennata copertamente. E conciosiache le facetie, e i motti, ò dilettino semplicemente per l'acutezza, che dimostrano, senza notar le persone, con le quali si tratta d'alcuna deformità, & altri dilettano non solo per l'acutezza, mà per la deformità che mostrano de' compagni, il faceto, hauendo per fine la ricreatione honesta, & il trastullo proprio, e de gli altri; si serue di motti, facetie, e burle, c'hanno il diletto loro nella semplice acutezza, poiche in simile maniera sempre dilettano, senza offendere alcuno. Percioche si come le Rose, che per vaghezza de gli occhi, e per ristoro de gli spiriti paiono dalla natura prodotte di così leggiadro colore, e di tanto soaue odore, quanto vediamo sono inauuedutamente colte, possono di leggiero pungere, così i motti, & i Giuochi, che per ricreatione si cercano, quando con accortezza non sono esercitati spesse volte riescono acerbi, e spiaceuoli. E doue nelle Republiche, e nelle Corti l'Ambitione cagiona le nimicitie, e frà Mercatanti l'Auaritia; frà gli amici il motteggiare, & il burlare considerato rompe l'amore, e introduce l'odio, e con tanto maggiore vergogna loro, quanto che nascendo per cose da burla, viene per soggetto di niun momento. Mà volendo pòi anco il faceto dilettare col ridicolo, lo caua da deformità, che non pregiudica all'amico, ò douendogli pregiudicare, e molto maggiore il piacere, che gli reca, che non è graue la noia della tacita nota, che gli dà della sua bruttezza. E somiglia à morsi del cagnuolo delitioso, che non pure non offen-

offende, mà con essi lusinga, e vezzeggia il suo Signore. Tale fù il motto di quel gentil Sonatore, che volendo seco Filippo contendere del suono delle corde, hebbe à dire; Dio ti guardi, ò Rè, di cader in tal miseria; che tu sia più di me intendente di tali cose. E con destrezza simigliante mostrando colui la deformità dell'ignoranza, & arroganza insieme di Filippo, non bruttamente, anzi con palesare la bellezza, e la destrezza del proprio ingegno, non solo non offese il Rè, mà dilettandogli l'indusse à tacere, & ad amarlo. Il contrario di che fece Apelle con Magabizzo percioch'essendo costui nella stanza d'Apelle, e volendo discorrere delle linee, e dell'ombre, riuoltosegli Apelle; non vedi, disse, che questi Fanciulli, i quali pestano i colori mentre taceui, ammirauano l'oro, e la porpora di che sei ornato: & hora, che ragioni di cose, le quali non hai imparate, ridono del fatto tuo. Mà molto più aspro, e più mordace fù il motto d'Antifonte contra Dionisio; perche discorrendosi innanzi à costui della finezza de'metalli, Antifonte disse, che quello era ottimo sopra tutti, del quale erano fabricate le statue d'Aristogitone, e d'Armodio in Atene: E conciosiache costoro riportassero così fatto honore, per hauer ammazzato i Tiranni; Antifonte scoperse la bruttezza della Tirannide di Dionisio bruttamente, & offendendolo con poco giuditio, ne riportò la morte. Mà gentil motto, e burla nobile fù quella della Marchese di Monferrato, della quale (come racconta il Boccaccio) si seruì col Rè di Francia, riceuendolo col conuito delle sole Galline condite in diuerse foggie, percioche

per

per così fatto modo discretamente auuertendo il Rè del folle appetito, prouide alla sua honestà. E Cleopatra ancora hebbe à fare risentire Marc'Antonio del souerchio studio, che metteua nel pescare, quando concertò co'nuotatori, ch'all'hamo d'esso sotto l'acqua attaccassero celàtamente de'Pesci cotti; ond'egli, tirandoli, venne da lei gentilmente burlato, dicendo ella, ch'à gran Capitano, come lui conueniua pescare Città, è Regni. I motti dunque, e le facetie si debbono misurare da piaceuoli, & honeste ricreationi, cauando i ridicoli da deformità, che non sia contraria alla bellezza dell'honesto, con rappresentarla honestamente. E la deformità, della quale dee valersi il Virtuoso, possiamo assimigliare alla negrezza de gli Affricani de'quali ci seruiamo senza punto noiarci, nè prenderli à schifo. E ci sarà poi per regola vniuersale del motteggiare, quello, che da Gabria fù osseruato, & ammirato nella Cena, con la quale fù raccolto da Ciro, che i Persiani con iscambieuoli motti si toccauano in sì gentil maniera, che meglio era, e più diletteuole il motteggiarsi, che non si motteggiare. Così dico, dobbiamo conchiudere, che quei motti, facetie, e burle si debbono dire, e fare le quali meglio siano dette; che taciute, fatte, che non fatte. Hora da quello, ch'è detto, si fà ageuole da comprendere, che i giuochi, le facetie, e le burle sono imitationi e che debbono imitar cose honeste; e douendo tali imitationi apportar diletto, e contenere sotto di se alle volte il ridicolo, si debbe pigliar da cose deformi; che nō siano laide, e che senza bruttezza si possano rappresentare.

E l'vti-

E l'vtile, che quindi si caua, oltra la ricreatione, è similmente manifesto; percioche con maniera così fatta si possono auuertire modestamente i compagni de i loro errori, e da quelli ritenerli; onde s'acquista insieme destrezza, & acutezza, qualità necessarie, & vtili al commercio humano, quando sono congiunte alla Prudenza, oltra che dispongono la persona ancora à diuenir eloquente; poiche'l raccontar facetie ricerca, che l'huomo parli acconciamente, e si serua dell'attione con lodeuole maniera, lasciando i gesti, e i mouimenti dishonesti, e plebei, con ritenere, nel rappresentare le cose, quel decoro, ch'alla dignità della virtù si richiede. Nella qual cosa, si come il Morale, e l'Oratore conuengono, così ne' motti sono spesso differenti. Percioche doue l'Oratore caua i ridicoli dalla persona dell'auuersario, per confonderlo, e metterlo in dispregio à gli auditori, & a i Giudici, per ottenere contra di lui la sentenza; il Morale s'astiene dall'appòrtare molestia al compagno e toglie la materia del suo riso da bruttezza, che non serue ad offenderlo; mà à piacergli, & à ricreare honestamente se stesso, e lui. E finalmente da quello, c'habbiamo discorso, si può raccorre, che la ricreatione hauendo introdotto i Giuochi, non ammette quelli, che con troppo sottil'arte, e fatica d'ingegno s'esercitano, nè meno quelli, che portano seco il guadagno, ò la perdita de'danari; percioche non sono ricreationi, mà oppressioni dell'animo, e sciocco dissipamento della robba, e del tempo. Mà Giuoco degno di Virtuoso è quello, che nasce dalle piaceuolezze, le quali vengono (come

me s'è più volte detto) da deformità, che con honestà, e bellezza è accompagnata, e si può scoprire trà persone è in luoghi, e tempi conuenienti al decoro, e tanto si deue continuare, che non passi in Buffoneria, e in satietà spiaceuoli, mà quanto basta per ritornare, e rauuiuare gli spiriti. E quanto sono più degne le cose, che si prendono ad imitare, tanto più lodeuoli rendono i Giuochi, e l'imitationi. E tali trattenimenti nobili, e liberali sogliono specialmente essere costumati dalli Signori Sanesi, e gli hanno anco con non minor lode, che piacere ridotti all'arte.

Dell'Accuratezza. Cap. XVII.

DIciam'hora dell'Accuratezza. Viuendo dunque gli huomini in conuersatione, per poter trattare con maggior ageuolezza le cose priuate, e le publiche pare, che conuenga loro hauere di molte cose contezza, ch'appartengono alla communanza, nella qual viuono; e così in ricercare tale notitia veggiamo alcuni lodati, & alcũ'altri biasimati. Onde intorno à ciò cõuiene ancora, che la sua propria Virtù si truoui. Vengono biasimati da vna parte gli animosi ricercatori de' fatti altrui, ch'ad essi non appartengono, e pare, che non trouino luogo, nè riposo, nè possono in alcuna maniera viuere, se non peruengono con l'occhio, e con l'orecchie nelle più interne parti delle case di tutti li conoscẽti loro, per sapere quello, che da douero, ò da burla parlano, e fanno, à fine anco d'hauere materia spesso da

trattener le brigate, e di mostrarsi sottili, & ingegnosi; publicando gli altrui secreti, che con tanta industria hanno procurato d'intendere. Così vogliono saper questi curiosi quello, che l'huomo beue, e mangia ogni mattina, & ogni sera, chi nella vicinanza hà gridato con la Moglie, chi col Figliuolo, chi con le Fantesche, e co'seruitori; che maneggio tengono coloro insieme, che di secreto hanno veduto parlarsi, chi hà la moglie vana, chi è geloso; quante volte hà beuuto il Signore à pranso, quanti giupponi hà nella guardarobba, quanti debiti hà il vicino; ch'allegrezza haueua, quando rise; doue è andato hoggi; doue fù hieri; quante voua si vendono ogni giorno in piazza, & in far sottilissimi ricercamenti di tali cosuccie meschine, & ignobili consumano il tempo, e vengono noiosi, & odiosi à tutti coloro co'quali conuersano, lasciando di cercare quelle, che dourebbono. Dall'altra parte sono alcuni così trascurati, e negligenti, che di nulla tengono cura, e non sanno, nè cercano sapere non pure le più illustri cose del Mondo, mà d'alcune segnalate, c'hanno innanzi à gli occhi, non tengono minimo pēsiero, nè procurano d'hauer cōtezza; anzi trascurando le particolarità, che molte volte sono in vno, col quale parlano, infiniti errori commettono. Percioche ragionando col Guercio, ò col Zoppo, ò con altro, in chi si truoua alcun'apparente difetto, in quel subito vanno à cadere, & inauuedutamente lo notano, e pungono; sì che huomini così fatti trascurati, Sonnacchiosi, e Sbadiglioni insieme si possono

sono chiamare. Intorno al medesimo soggetto sono poi alcuni altri lodati, che le cose abiette, e vili, e che ad essi non appartengono, non curano di sapere come i Curiosi fanno, ne meno tutte tralasciano, come i Trascurati, mà alcune cercano d'intendere, & alcun'altre sprezzano. Vogliono saper costoro le cose de gli amici, de'nemici, de'vicini, e de'lontani, del priuato, e del publico, quanto importa al mantenimento della conuersatione, e dell'amicitia, & al viuer gentile Non vogliono poi saper quello, ch'in questi affari non è d'alcuno rilieuo, & affatto lo disprezzano, e ciò desiderano di sapere da chi, quando, e come conuiene; e perciò Accurati si possono chiamare. E così la Virtù loro, ch'Accuratezza è detta, è vna mediocrità frà la Curiosità, e la Trascuraggine, per la quale, chi la possiede, procura d'intẽdere i fatti altrui, quant'è necessario per la Ciuile conuersatione procura d'intẽder e dico da chi, quãdo, e come ricerca la retta Ragion e. E bẽche' nome d'Accuratezza s'estẽda nõ solo alle cose, che cõmunemẽte appartẽgono alla conuersatione, mà alli maneggi particolari ancora, ne'quali gli huomin sogliono esser desti, e diligenti; nondimeno non hauendo noi altra voce da distinguere, e far differenti queste attioni ci sarà concesso chiamar tal Virtù con simigliãte nome. E massime perch'essendo costume delle persone di trattar prima con gli altri in vniuersale, innãzi, che vengano à ristretto di cose particolari, pare, che scorgiamo prima ancora l'Accuratezza nella communanza vniuersale, che nella pratica particolare, e che però con-

uenga primieramente il nome d'Accurato, e d'Accuratezza a'chi tien l'habito di star auuertito nella commune conuersatione, come ricerca l'honesto. All'Accuratezza sarà la Curiosità più, che la Trascuraggine, contraria;poiche in tal Vitio molto più si cade, & è assai peggiore;cõciosiache'l ricercare i fatti altrui sẽza fine alcuno di giouare,ò senza necessità del proprio interesse, habbia del maligno, cosa lontana dal Trascurato. S'aggiunge, che la conditione delle cose vili, & indegne, che cade nel curioso, è piena d'imperfettione; e meglio è l'esserne priuo, come n'è il Trascurato, che'l possederla, come fà il Curioso. Onde la Curiosità è più cattiua dell'altro estremo. E possiamo dire, che si trouino due specie di Curiosità,l'vna,che possa esser così chiamata propriamente, e l'altra nò, la prima si propone semplicemente il cercare, e sapere quello, che non conuiene de'fatti altrui, e con mezi disdiceuoli; l'altra non s'appagando di ciò, nè si compiacendo di tenere in se tali affari, hà per fine il manifestarli ancora. Onde questa specie; contenendo più difetti, e maggiori dell'altre, e similmente di peggior conditione d'essa.

Del Trascurato. Cap. XVIII.

MA' non sarà sconueneuole, che veggiamo più distintamente i Vitij, ch'accompagnano il Curioso, e com'egli possa liberarsene, e similmente come il Trascurato debba lasciare la sua sciocchezza, e finalmente in che maniera si possa acquistare la Virtù dell'Accuratezza. E parlando prima del Trascurato, egli

non

non mettendo cura alle cose,delle quali hà da ragionare non può saperle: onde discorrendo è pieno di confusione pigliando vna cosa, per vn'altra riesce ridicolo,e così e costretto à tacer sempre, ouero à parlar sempre fuori di proposito. Siegue à questo, che non sapend'egli gli accidenti notabili, che di giorno in giorno accadono non può riparare à molti mali,ch'à se,& à gli amici possono appartenere; nè meno può procurare i beni, che per se, e per gli altri potrebbe acquistare; talche viene schernito da tutti, e rimane esposto a i pericoli,& è inutile ad ogn'vno, e fin'à se medesimo. E di simigliante conditione si potrebbe dire, che fosse stato Honorio; quando fosse vero, ch'alla nuoua della presa di Roma fatta da Alarico dicesse, che non poteua essere, poiche poco prima era stata, dou'egli si trouaua; pensando scioccamente, che si parlasse d'vna sua Gallina,che per essergli cara, si chiamaua Roma. Il Trascurato dunque considerando, che la vera bellezza,e perfettione dell'animo nostro è riposta nel sapere, e ch'l commercio senza la Prudenza conoscitrice, e regolatrice di quello non si può conseruare, vedrà, che stando inuolto nella sua sciocca Ignoranza, e sommerso in grandissima bruttezza, che lo priua quasi d'ogni sapere, e d'ogni regola, e si può dire della compagnia Ciuile. Onde pare, che resti similmente priuo della sua forma naturale, ò ch'inutilmente la possegga, e sia statua più tosto ò pietra viua, che huomo vero. Per la qual cosa potend'egli stimare, che quanta parte conseguirà dalla cognitione, e pratica ciuile, ch'altrettanta ricupererà (per

dir

dir così) della sua forma, si darà à procurare la cognitio-
ne delle cose, che saranno necessarie al commercio hu-
mano, nella maniera, ch'appresso si vedrà, dopo c'hau-
remo discorso del Curioso.

Del Curioso. Cap. XIX.

IL Curioso dunque inuestigando con ogni diligenza gli altrui secreti, quantunque ignobili, hà del vile; e di quì Athenagora notò il Rè Antigono, che con indegnità fosse stato vago di sopraggiungerlo, mentre lessaua vn pesce. E', dico vile il Curioso, cercando le bassezze, e bruttezze altrui, e col mezo bene spesso anco di persone sozze, & infami. E non appartenendo ad esso poi così fatte cose, & essendo secrete, è insieme presontuoso, e sfacciato. Et accadendo (come souente suole) che non si contenti della semplice Curiosità passa nell'altra specie peggiore, facendo insieme professione di prender diletto in publicare i fatti altrui, e di porgere per così fatta maniera trattenimento alle genti. Talche si scuopre loquace, perche ragiona, di quello che nō deue similmēte maligno, perche cōpiacēdosi di publicare gli affari delle gēti cōtra il loro volere, fà loro dispetto, & ingiuria. Il Curioso dunque, quasi publica Spia, e banditore de' fatti delle genti, è da tutti odiato, onde, ò fuggono il suo commercio, ò venendo ammesso in qualche compagnia, le persone raccontano d'ordinario le cose contrarie à quello, che sono, accioche, riferendole, egli rimanga beffato; ouero con malenconico, e disde-

ſdegnoſo ſilentio pare, che non vogliono reſpirare, dando quaſi ſegno, che frà eſſi ſia comparſo il Baſiliſco, e che non ſi aſſicurino di communicar cõn lui del medeſimo aere, parendo, che da eſſo venga infettato. E di quì procede che'l curioſo, mentr'è intento à cercare i fatti altrui, non conſidera le ſporchezze de'proprij Vitij, & accreſce in guiſa le ſue lordure, che'l puzzo d'eſſe ſi ſente per tutta la ſua Città, e diuiene abomineuole à ciaſcuno. Per la qual coſa, ſi come il Mercatante, riſtringendoſi in ſe ſteſſo, farà ſpeſſo i conti de gli acquiſti, e delle perdite, che col ſuo traffico và facendo, vedrà, ch'egli da vna parte, oltra l'acquiſto della peſſima creanza de'coſtumi inſopportabili, guadagna l'odio, e la capitale maleuolenza delle genti contra di ſe, che per tenerſi da lui malignamente offeſe aſpettano, e procurano occaſione di vendicarſene con la ſua ruina. E dall'altra parte comprenderà, c'hauendo perduta la dolcezza del commercio, per eſſer tenuto leggiero, maledico, e maligno, non hà amico, nè perſona alcuna, che ſia punto per giouargli, ò ripigliargli il male. La onde eſſendo gli acquiſti, e le perdite del Curioſo egualmente dannoſe, e di vergogna ripiene, dourà laſciando le baſſezze ſconueneuoli, proporſi le coſe degne d'eſſer inteſe. Quelle coſe poi ſi debbono cercare, che non conoſciute, e non ſapute fanno la perſona biaſimeuole d'ignoranza craſſa. La onde l'huomo è tenuto di ſapere non ſolo, chi è patrone della Città, dou'egli habita, mà l'vſanze, e i coſtumi in vniuerſale di quel cõmune, e quelle coſe, che à tutti ſono manifeſte, ò alla

mag-

maggior parte de gli huomini gentili, e di buona creanza. Tali sono le cognitioni de' principali parentadi, e persone della Città, nella qual viue, l'amicitie, e le nemicitie de' primi Cittadini, & quello in ch'essa Città vale, e non vale i suoi vicini, e l'intelligenze buone, e cattiue, che passa con loro. E nelle corti conuien'essere informato della conditione de' patroni della schiatta loro, de i fauoriti, e de i principali ministri d'essi; che cosa loro annoia ouer'aggrada; chi è amico, e nemico d'essi. E similmente non solo de' proprij amici, mà di coloro, co'quali sarà costretto di praticare, che cercherà insieme di sapere i particolari, ch'à ciascuno senz'offesa loro possono essere manifesti; come il nascimento, la conditione, le dependenze, e contrarietà d'essi. Ne tratterà con alcuno di qual si voglia cosa, che prima non habbia vniuersale contezza del suo humore, & inclinatione, à fine di non cadere in errore sonnacchioso di nominare difetto di persona, ò cosa, ch'à colui possa fare offesa. E per dare in ciò regola vniuersale, dico, che accidenti, che cadono in ogni persona, & à ciascuno possono essere ageuolmente manifesti, e deuono essere conosciuti da colui, il quale hà da trattare con gli altri sono quelli, che si trouano in ogn'huomo: l'esser nato di Padre, e Madre in qualche luogo, e l'hauer parenti amici, e nemici, e il dilettarsi di qualche cosa, e l'hauerne à fastidio qualch'altra, e l'hauere alcun difetto, o bontà manifesta in se, ouero ne' suoi, ò nelle cose, ch'ad esso appartengono. E così questi accidenti come sono conseguenti à ciascun'huomo, così in questo, e in

quel

quel particolare si truoua l'essere nato del tal Padre, e Madre, e nella tal Patria, e l'hauer'i tali parenti, amici, e nemici, e il dilettarsi, ò noiarsi delle tali cose, e l'hauer'i tali mancamenti, ò prodezze in se; ò ne'suoi. Colui dunque, che non saprà così fatte cose di coloro, co'quali sarà costretto à trattare del continuo, ouero spesso conuersare, peccherà d'Ignoranza crassa, e sarà biasimeuole. Percioche potrà lodare il nemico del cõpagno, col quale parlerà, ò biasimare vn difetto, che sia in esso, ò in alcuno de' suoi, ond'egli se lo recherà ad ingiuria, e ne resterà disdegnato. E quindi Domitiano sentendo biasimare, benche inconsideratamente in altri il tal Vitio, ne rimaneua offeso, per esser egli caluo. E per terminare questo discorso, diciamo, che la Virtù dell'Accuratezza in rispetto all'altre, che sono necessarie nel commercio humano potremo simigliarla alla Rettorica, & alla Dialettica, per estendersi intorno alla cognitione vniuersale di tutti gli accidenti communi, appartenenti alla conuersatione c'habbiamo raccontati; i quali sono conosciuti da gli huomini gentili; ò dalla maggior parte, ò da coloro; i quali sono frà tutti gli altri stimati di più bella creanza, e di più gratiosi costumi. E tanto basti dell'Accuratezza, e de'suoi estremi.

Solutioni d'alcuni Dubbij sopra le cose dette. Cap. X X.

HOra non sarà sconueneuole rimuouere alcune difficoltà, che sopra le cose dette vengono pro-

poste; percioche la materia delle Virtù rimarrà più piana, e con maggior chiarezza. Egli è dunque opinione di alcuni Letterati, che le Piaceuolezze, Veracità, & Vrbanita poste da Aristotile frà le Virtù, nõ siano Virtù, mà mediocrità lodeuoli. Et à ciò si muouono con dire, ch'all'essenza de gli habiti virtuosi si ricercano quattro conditioni, che trauaglino intorno à cose, alle quali sia difficile il resistere; che siano necessarie al viuer benè, e beato, ch'apportino giouamento; e che nõ siano difformi. E si sforzano di prouare tal' opinione con l'autorità d'Aristotile, il quale nel secondo dell' Ethica dice, che la Virtù, e l'Arte trauagliano intorno al più difficile; e similmente nel quinto mostrando la difficoltà in ottenere l'habito della Giustitia, e quant'ella sia perfetta, per essere gioueuole à tutti. E nel primo della Rettorica, misurando la grandezza delle Virtù dall'vtilità loro, dicendo, ch'ella è benefattiua, e così cauano, che la Virtù sia vna mediocrità, che fatica intorno alle cose, alle quali è malageuole il resistere, e gioua à gli altri, & è necessaria al viuer bene, e beato. Per la qual cosa conchiudendo eglino, che le raccontate mediocrità non trauagliano intorno à cose, alle quali sia difficile il resistere, e quando si resista loro, non s'apporta giouamento altrui; e da' loro estremi non nascẽdo inconuenienti tali, che'l Mondo si possa trauolgere: conchiudono insieme, che non siano Virtù. Mà cõtra il parere di costoro è il parere d'Aristotile. Percioche oltre l'essere mediocrità, riceuono la diffinitione della Virtù dal medesimo Aristotile posta, e prouata nel se-

con-

condo del Ethica, essendo habiti elettiui collocati nel mezo in quanto à noi frà gli estremi del più, e del meno, come prescriue la retta Ragione. S'aggiunge, che volendo trattare della Veracità, dice in sostanza, che non sarà fuori di proposito trattare di quest'altre dispositioni; percioche nel discorrere di ciascuna, potremo comprender meglio quello, ch' appartiene a' costumi; & all'hora finalmente crederemo, che le Virtù siano mediocrità, quando hauremo veduto ciò verificarsi in tutte. E così nomina chiaramente tali mediocrità Virtù, e frà le Virtù sono da esso comprese. E'l medesimo hauea detto innanzi, parlando dell'origine di tutte le Virtù. Aggiungo, che Aristotile trattando della Verecondia, chiarisce, che parla d'essa, non come di Virtù, mà quasi come Virtù; Onde solend'egli mostrare simili differenze, doue parla d'habiti, che paiono, e non sono Virtù, e nol facendo nel presente soggetto, è segno, che non le reputa differenti dall'altre Virtù. E quei valenthuomini ancora chiamandoli habiti lodeuoli, che consistono nella mediocrità, perche non sono nè affetti, nè potenze; di necessità vengono à dire, contra il proprio proponimento, che sono Virtù. Conciosiache gli habiti di simile maniera, operanti senza repugnanza, riposti nel mezo di due Vitij, e che sono lodeuoli, siano Virtù. E se volessero, che fossero Semiuirtù, com'essi dicono; Aristotile contra il costume suo non haurebbe seguitato l'ordine conueneuole in trattare: mettendone secondo il loro parere parte nel Quarto, e parte nel Settimo dell'Ethica, do-

ue discorre della Continenza. E qui lascio di considerare, che la diffinitione della Virtù posta da loro, sia differente da quella d'Aristotile, dando egli l'Habito per genere, e non la Mediocrità, com'essi fanno. E lascio insieme il discorrere; se le conditioni poste da loro per essentiali della Virtù siano veramente essentiali. E se 'l dire, che la Virtú trauaglia intorno alle cose, alle quali è malageuol'il resistere, sia parlar proprio; & interpretando, che voglia dire, che la Virtù in ogni proposta materia s'affatichi intorno al più difficile; percioche facendo ciò rettamente intorno al più difficile, soggetto d'ogni genere, lo farà maggiormente intorno à gli altri, che sono più facili, e così renderà, com'è suo proprio, l'huomo perfetto in ogni sorte d'attione. Lascio dico, così fatte considerationi, e che se le raccontate conditioni fossero essentiali della Virtù, tuttauia non si leuerebbe, che le mediocrità sudette non fossero Virtù; percioche esse trauagliano nel proprio genere intorno à cose sopra tutte difficili, e in maniera, che veggiamo pochissimi ritrouarui il mezo. E perciò si trouano ogn'hora infiniti arroganti, Ciarloni, Saturnini, Buffoni, e spiaceuoli, che non ci sarebbono. Oltra di ciò sono ancora di non poco giouamento; poiche per essi l'huomo non si parte dalla verità, la quale (come già dicemmo) è necessaria alla conseruatione del commercio; la persona con la piaceuolezza, e cō l'Vrbanità dilettando, acquista la gratia delle genti, e ne può ritrattare infiniti beneficij, e giouamenti per se stesso, e per gli altri. Sono nella medesima maniera le

stesse

ſteſſe mediocrità neceſſarie al viuer bene, e beato, concorrendo alla perfettione della noſtra vita, ſenza la quale non ſi può viuere felice. Et auuenga, che gli eſtremi; e i vitij, frà quali riſiedono, non pongano in diſordine il Mondo; ciò nondimeno non importa poiche nè anco i Vitij, fra'quali è ripoſta la Temperanza, e la Liberalita, non producono inconuenienti di tanta importanza; e pure così fatte mediocrità ſon collocate frà le Virtù grandiſſime. Anzi molti intemperanti, e non liberali haurebbono potuto recar gioamento grandiſſimo alle Patrie loro; come à gli Athenieſi Alcibiade, Annibale à Cartagineſi, e Ceſare à i Romani, ſe in beneficio d'eſſe haueſſero impiegato il proprio valore. Onde appare ſe le conditioni diſcorſe ſono eſſentiali della Virtù, che le trè mediocrità delle quali habbiamo diuiſato, ſaranno Virtù, e quando non foſſero per li diſordini, che da 'Vitij oppoſti non veniſſero cagionati, il medeſimo riſpetto ſarebbe, che la Temperanza, e la Liberalità, non ſarebbono virtù. E così vien chiaro inſieme per quello, che s'è veduto, che la Magnificenza, e la Magnanimità non ſono ſolamente ornamenti dell'altre Virtù (com'eſsi dicono) mà ſono Virtù eccellentiſsime, e neceſſarie alla noſtra perfettione, & alla vita felice contra quello, ch'eſsi hanno ſcritto, e tanto più degne di molt'altre, alle quali porgono ornamento, quanto, che portano maggior ſplendore, & hanno di neceſsità congiunte l'altre, e non per contrario, intendendo ciò principalmente della Magnanimità, come moſtrãmo. Mà è da vedere ancora la cagione, per

che

che da noi ſiano ſtate aggiũte alle trè virrù raccotate la Corteſia,l'Affabilità,e l'Accuratezza;percioche ſe foſſero neceſſarie,cõueniua,ch'Ariſt. ne trattaſſe;e nõ l'hauẽdo fatto,ſi dee cõchiudere, ò ch'egli ſia ſtato imperfetto, ouero,ch'eſſe ſiano ſouerchie,e che vanamẽte ſe ne ſia parlato. Diciamo dũq.ch'elle nõ erano neceſſarie in maniera,che sẽza loro nõ poteſſe ſtare il trattato,dell'Ethica, e delle Virtù morali;mà ſono neceſſarie,cioè giouevoli;poiche ageuolano maggiormẽte queſta facoltà.Onde Ariſtotile non è imperfetto, hauendoci inſegnate le principali virtù,sẽza le quali la ſciẽza Morale nõ potea ſtare, & inſieme moſtratoci la via da ritrouar l'altre da lui nõ deſcritte. Ne parimẽte la noſtra fatica deue eſser vana, eſsendoci sforzati col ſuo esẽpio, e cõ la ſua ſcorta di manifeſtarle particolarmẽte,à più piena cognitione di queſto ſoggetto,quãdo anco ſotto le trè d'Ariſtotile in qualche maniera s'haueſsero potuto ridurre, e l'affabilità,e la piaceuolezza poteſſero formar vna ſola Virtù e la Corteſia,in quãto è ſpecie di Honore,poſſa dalla Modeſtia eſſer contenuta.E oltra di ciò la noſtra fatica non deue eſſere ſtimata vana per eſſerci moſtrato da Plutarco,che l'Accuratezza,e l'Affabilità ſi trouano;poich'egli hà ſcritto cõtra la Curioſità,e la Loquacità. Per la qual coſa ſe chi pone vn'eſtremo,e vn cõtrario ; preſuppone nella medeſima materia l'altro;e doue ſono gli eſtremi, quiui è ancora la mediocrità;ſiegue,che Plutarco ſia ſtato di parere,che vi foſſero tali virtù,e ſpetialmẽte hauẽdo cercato di porgere rimedio à così fatti vitij nõ ſi potendo ciò fare ſe non col mezo di eſſe.

DELLE MORALI DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO SESTO.

Della Giustitia vniuersale. Cap. I.

AVENDO noi discorso di quelle Virtù Morali, le quali hanno riguardo alla sola perfettione, e bene della persona nostra accioch'intrinsicamente siamo ben disposti, & habituati per nostro particolar interesse; siegue hora, che ragioniamo di quelle, che considerano con la particolar nostra perfettione, l'esser ben disposti verso gli altri, & il loro bene, con dare à ciascuno quello, che conuiene. E perche ciò s'ottiene per l'habito della Giustitia, parleremo d'essa, e per comprenderla meglio, tratteremo insieme dell'Ingiustitia, e con

e consideraremo, intorno à quali attioni elle trauaglino, che mediocrità sia questa Virtù, e frà quali estremi, & in qual mezo sia il giusto vsando in ciò quelle ragioni, c'habbiamo detto conuenirsi nella presente materia. E così presupporremo per hora alla grossa, che quell'habito è communemente chiamato Giustitia, per cui gli huomini son disposti à far le cose giuste, & operano giustamente, e voglion o le cose giuste. E l'habito opposto dell'Ingiustitia, e detto quello, per cui la persona è disposta ad operare cose ingiuste, & opera ingiustamente, e vuole le cose ingiuste, dico, che la Giustitia fà operare cose giuste, e l'Ingiustitia, le ingiuste. Percioche ne gli habiti morali non auuiene il medesimo, che nelle facoltà le quali considerano, e sono de'contrarij, e possono operare secondo l'vno, e l'altro come la Rettorica, c'hà possanza egualmente à persuadere, e disuadere, la qual cosa è impossibile à gli habiti de'quali trattiamo, & vniuersalmente à tutti quelli, c'hanno l'esser loro in vn determinato contrario, come veggiamo nella Sanità. Percioche colui, ch'è sano, fà sempre operationi sane, & è impossibile in quanto sano, che le faccia da infermo. Così dico la Giustitia considera, e fà solamente le cose giuste, e l'Ingiustitia, l'ingiuste: altrimente seguirebbe, che la Virtù, e'l Vitio potessero star'insieme. E perche si scuopre spesse volte vn'habito dal suo contrario, & alle volte ancora dal soggetto, intorno al quale opera, e che da esso è informato, come veggiamo nella Sanità, perche conoscendo in ch'ella consiste, sappiamo, in che stà l'infermità,

e co-

e conoscendo parimente come siano i corpi ben disposti, e sani, comprendiamo insieme la sanità; procureremo per così fatti mezi di venire in chiarezza di questa Virtù. E perche spesso auuiene ancora, che in quanti modi è detto vn contrario, in altre tanti sia detto l'altro, da questo daremo principio alla nostra consideratione. È dunque chiaro, che la Giustitia si dice in diuersi modi, & è di maniere diuerse, perche l'Ingiustitia suo contrario viene detta diuersamente, e si troua di specie diuerse. Così ingiusto è detto colui, che và contra le leggi, & è loro disubbidiente; e parimente chi s'vsurpa maggior parte di bene di quella, che gli viene, e chi rifiuta, e vuole manco del male, che gli è douuto; laqual cosa cade similmente sotto l'altro Vitio del volere maggior parte di bene del compagno. Poiche'l male minore in rispetto del maggiore si può in vn certo modo chiamar bene. La onde giusto dall'altra parte è detto colui, ch'osserua le leggi, & oltra di ciò, che ama l'egualità: percioche amando l'egualità, non vsurpa più bene di quello, che gli conuiene, nè vuole minor parte del male, e della grauezza di quella, che gli deue toccare. E conciosiache giusto sia l'huomo, per osseruare le leggi, e ben chiaro, che le medesime leggi, essendo cagione, che gli huomini siano giusti, conuiene, che esse in vn certo modo siano ancora giuste. Dico in vn certo modo, perche se bene non sono giuste assolutamente, non hauendo in se stesse principio attiuo da operar giustamente, in quella maniera. c'hà la persona, la qual, è detta giusta pro-

priamente; nondimeno sono giuste, e buone le leggi mettendo ordine sopra tutte le cose, ch'occorrono al viuer Ciuile, con riguardare in ciascuna Republica quello, ch'è gioueuole nello stato Popolare; quello che communemente è vtile à tutti, in quello de gli ottimati; e nel Regno quello, che principalmente è buono á virtuosi, e più eccellenti. E così chiamiamo giuste le leggi; perche conseruano, e producono la Giustitia, e la felicità, e le sue parti nella compagnia ciuile in quella guisa, che, le regole de gli ottimi Medici sono dette sane, essendo mezi, & instrumenti da produrre, e da conseruare, quando sono ben' osseruate, la Sanità. Talche le leggi, le quali vietano i Vitij, e propongono la virtù per il ben publico, sono giuste, e rette, e quelle, che senza consideratione, e prudenza lo fanno, non sono giuste, nè rette. Parlando dunque di quella Giustitia, che trauaglia intorno all'osseruare le leggi; è manifesto, ch'ella non è vna Virtù particolare, come la Fortezza, la Temperanza, ò alcuna dell'altre, di che già discorremmo; mà è vna Virtù vniuersale, che tutte le contiene. Percioche le leggi essendo formate da i Principi, e da i Legislatori per far felici i sudditi, e non si potendo ciò conseguire, se non col mezo di tute le Virtù; siegue primieramente, che le buone leggi, delle quali hora intendiamo, vietano i Vitij, e commandano, che le virtù s'abbraccino. E di quì viene secondariamente che colui, il quale di tali leggi è osseruatore; opera secondo tutte le virtù. E perche le leggi sono indrizza-

te al ben commune, così fatta Giustitia è ancora sopra l'altre virtù eccellente, e perfetta. Percioche l'vso, e l'operatione d'essa, è di perfetta virtù, poiche non solo riguarda il ben particolare dell'huomo, che la possiede, come fanno l'altre Virtù, ma cerca insieme il beneficio commune, & è indrizzata all'vtile publico, e così non termina nell'huomo solo, mà in tutta la compagnia Ciuile. E perciò si come colui è pessimo sopra tutti, che per la maluagità sua, e i suoi vitij è dannoso, e pestifero à se stesso, & à gl'altri, perch'essendo nato sociabile, opera à distruttione della propria natura; così l'huomo, ch'à se stesso, & à gli altri è gioueuole, deue essere stimato ottimo, e quasi diuino, ottenendo il fine, al quale dalla natura è inclinato, e massime, ch'egli è ageuole à molti l'vsare la virtù ne'loro proprij interessi, ch'in beneficio altrui poi non riescono, contenendo ciò molta difficoltà, e ricercando grandissima perfettione; onde ben disse Biante, che'l Magistrato scopriua il valor dell'huomo, poiche nel gouerno publico si palesa, chi è per se stesso, e per gli altri buono, e virtuoso. Diuenendo dunque la persona di tale bontà per la Giustitia vniuersale, e ben conueneuole, ch'ella frà tutte le virtù sia giudicata per la bellezza sua, non solo come Venere frà le stelle, mà come il Sole, perche col suo splēdore illumina tutta la vita Ciuile. Per la qual cosa questa Giustitia cōsiderata come habito da noi posseduto, come nostra particolare perfettione, per cagione di cui operiamo secondo tutte le virtù senz'altro fine del giouamento commune, è detta

virtù senz' altro fine del giouamento commune, e detta virtù vniuersale; e non sconuerrebbe per auuentura chiamarla assolutamente virtù morale, che contenesse tutte l'altre particolari, come da principio dicemmo. Mà considerandola poi non solo come habito, che ci fà perfetti, mà con fine anco d'esercitarla ad altri, & à commune benefitio, osseruando tutte le leggi, e chiamata Giustitia Vniuersale, ò leggitima, e'l vitio opposto ad essa è l'Ingiustitia illegitima. Et alla Giustitia, come à virtù vniuersale, il Vitio vniuersale è similmente opposto, il quale così contiene tutti li Vitij, come la virtù opposta contiene tutte le virtù particolari.

Che cosa sia la Giustitia particolare. Cap. II.

MA' oltra la Giustitia vniuersale, ve n'è vn altra particolare, della quale siamo hora per ragionare. Percioche trouandosi la particolare Ingiustitia di necessità la particolar virtù à così fatto vitio opposta si deue ritrouare. E che tale Ingiustitia ci sia, si comprende chiaramente; percioche coloro, ch'oprano male, quantunque facciano ingiustamente, nondimeno ogni volta, che non togliono dell'altrui sono chiamati dal vitio, nel qual peccano, timidi se fuggono, intemperanti, se commettono Adulterio; ma se pigliano dell'altrui, sono detti ingiusti. La qual'Ingiustitia, non si può dire, che sia l'vniuersale, che và contra le leggi; conciosiache coloro, i quali vogliono di quei beni,

ni, che con gli altri ſono communicabili, più del douere, e manco de i mali, e delle grauezze loro oppoſte, come più ricchezze, più honori, manco impoſitioni, e minori ſatiche, e ſimili non habbiano l'intentione loro di contrauenire alle leggi della Republica, ſe bene per conſeguente lo ſanno, mà il penſiero di eſſi è ſolamente d'hauere, & vſurparſi più bene de gli altri, e ſentire minori grauezze, che queſto ancora è hauer ben maggiore in riſpetto di chi più ne patiſce, come s'è già detto. E ſe peccaſsero nell'ingiuſto illegitimo, aſſolutamente haurebbono l'intero vitio, ch'alla Giuſtitia vniuerſale dicemmo eſſer'oppoſto; la qual coſa è falſa. Oltra di ciò, che tal Ingiuſtitia ſia differente da i vitij oppoſti all'altre virtù particolari, è ageuole da comprendere, concioſiache coſì fatti ingiuſti oprino ſempre per volere più, e gli altri nò. Onde ſe bene l'intemperante, e l'ingiuſto poſſono cõmettere Adulterio, nondimeno non ſono gl'iſteſſi: Percioche quello ſi muoue dal piacere, e queſti con penſiero di voler più del douere, vſurpandoſi la donna altrui. E così qual hora l'operationi de gli altri vitioſi ſiano fatte per volere più bene, ò minor male di quello, che ſi deue loro; perdono il nome del proprio vitio, & acquiſtano quello dell'Ingiuſtitia, della quale è proprio così fatto fine. E queſto manifeſtamente anco ſi comprende, percioche vno, che pecchi in alcun vitio oppoſto à qualche virtù, peccando con intentione di far guadagno irragioneuole de'beni, che ſono nel commercio communicabili (come appreſſo vedremo)
non

non ſi dice, che pecchi contra la virtù, à cui è propriamente oppoſto il vitio, ſecondo il quale hà operato, mà contra la Giuſtitia. Onde chi commette Adulterio per vſurpare la robba altrui, non è detto intemperante mà ingiuſto. Oltra di ciò tutte le maluagie operationi ſotto alcun vitio ſi riducono di quelli, che alle virtù habbiamo veduti oppoſti; mà il guadagnare indebitamente, è voler più del douere, non ſi potendo aſſegnare ad altro, ch'all'Ingiuſtitia particolare, ſiegue ch'oltra l'vniuerſale, ci ſia anco l'Ingiuſtitia particolare, la qual è come la parte in riſpetto al tutto; percioche colui, il quale poſſiede l'Ingiuſtitia vniuerſale, hauendo l'habito di tutti li Vitij, poſſiede ancora l'Ingiuſtitia particolare; mà per altra ragione poi ſembra come ſpecie dell'Ingiuſtitia vniuerſale, conciosiach'ella ſia ſimilmente indrizzata al danno altrui, e ſia vn'habito per il quale la perſona piglia per ſe più bene, che non ſe le deue; e ne dà meno à gli altri. E così l'Ingiuſtitia vniuerſale abbraccia più, & hà il ſuo predicato più commune della particolare: percioche l'Ingiuſtitia particolare eſſendo vn'inegualità circa il douere, ne ſuccede, ch'ogni tale inegualità ſia illegitima, e contra le leggi; ma ſcambieuolmente, e reciprocamente non ſiegue, che tutto quello, ch'è illegitimo, ſia ineguale. Percioche l'egualità, e l'inegualità s'eſtende ſolamente à quelle coſe, che ne i commercij ſono communicabili: doue le leggi abbracciano maggior campo, e per diuerſe altre cagioni ſi può loro contrauenire. E così la particolar'Ingiuſtitia opera intorno à gli honori, alla robba, & alla ſalute:

e per

e per dirla in manco parole intorno al piacer del guadagno; cioè all'hauer più di simiglianti cose, ch'appartengono al viuere, ouero al nostro ben viuere; e l'vniuersale trauaglia intorno à i soggetti, & alle materie di tutte le virtù Morali, per le quali si può esser huomo da bene. Essendoci dunque la particolare Ingiustitia di necessità, ci è ancora la Giustitia particolare à lei opposta; e questa è vn'habito, per cui la persona è atta à pigliare per se, e dare ad altri quella parte delle cose cõmunicabili, che conuiene. Questa diffinitione è data alquanto diuersamente da i Leggisti, dicendo essi, che la Giustitia è vna costante, e perpetua volontà, che da il suo douere è ciascuno: percioche doue noi diciamo, ch'ella è habito, essi la chiamono costante, e perpetua volontà, la qual Costanza, e volontà immutabile nel ben fare è conseguente all'habito virtuoso, ò parte d'esso. Poiche posto l'habito della virtù si pone la Costanza, e la volontà immutabile. E tale Costanza non nasce principalmente nella volontà, ne da essa è prodotta; mà viene propriamente dalla consuetudine cagionata dall'Intelletto prattico nell'appetito sensitiuo. Essendo poi la Giustitia vgguaglianza del dare, e del riceuere, i Leggisti hanno lasciata la parte del riceuere, e pigliata quella del dare. Percioche considerano forse il dare, come principale, & appartenẽte più alla Giustitia giudiciale, ch'essi essercitano. Vero è che si potrebbe ancora dire, che per costante, e perpetua volontà fosse inteso da i Leggisti, non che la Giustitia risedesse nella volõtà, nè da essa fosse prodotta,

mà

mà habito elettiuo, cioè che con la perpetua Costanza mostrassero la fermezza dell'habito, e con la volontà l'elettione. E si potrebbe parimente credere, che nella diffinitione della Giustitia hauessero tralasciato il riceuere poiche nel dare il douere ad altri, e cõpreso il nõ riceuer indebitamente. E ritornando al proposito dico, che la Giustitia particolare della qual trattiamo, e parimente per diuerse considerationi, rispetto della Giustitia vniuersale come la parte in rispetto del tutto, e come la specie verso il genere. Così ella riceue la diffinitione della superiore, in quanto è Virtù indrizzata al beneficio d'altri, come quella; mà questa differenza ritengono frà loro, che la particolare hà la sua materia particolare determinata nelle cose, nelle quali possiamo fare perdita, ò guadagno; tal'è la robba, l'honore, e simili, come s'è già detto parlando dell'Ingiustitia à lei opposta; doue la Giustitia vniuersale, abbracciando tutte le virtù, hà per soggetto le materie, ch'à tutte le virtù soggiacciano. E perche in quanto tale è considerata dal Ciuile, & egli prescriue, qual sia il giusto, e l'ingiusto vniuersale, e la Giustitia similmente vniuersale, hauendo (come s'è detto) il suo proponimento in far buoni i Cittadini vniuersalmente; lascieremo di ragionarne. Nè si dee già per ciò stimare, che'l Ciuile non habbia cura anco della disciplina particolare di ciascuno, e di farlo particolarmente buono; anzi dico, se vi è vno stato, & vna forma di Republica, nella quale colui, ch'è buon Cittadino, deu'essere similmente huomo da bene; non hà dubbio, ch'al medesimo Ciuile ap-

par-

partiene il considerare, e faticare non solo intorno alla bontà vniuersale, e perfettione de' sudditi suoi, in quãto buoni Cittadini, mà anco in quanto debbono essere particolarmente huomini da bene, con accordare, & indrizzare la disciplina particolare al ben publico; perche d'altra maniera non hauerebbe la materia disposta al la sua forma. Conciosiache se fossero cattiui in particolare, non potrebbono esser virtuosi in vniuersale; nè sarebbono buoni Cittadini, com'egli desidera. E così dourà trattare delle Virtù Morali, & esse saranno indrizzate à lui, come ad Architetonico nella maniera, che da principio dicemmo. Mà s'altre Republiche si trouano, che non sono di così fatta sorte; non è incõueniente, che l'huomo possa esser buon Cittadino in esse, e che non sia huomo da bene. E così i Legislatori, e i Capi loro non tengono cura della particolar bontà semplicemente, e della disciplina de'Cittadini, come si ricerca nell'ottima Republica, mà basta loro ch'l ben particolare sia della stessa conditione, ch'è quello, il quale da essi è vniuersalmente proposto, ò che non gli sia contrario. E perche l'essatta risolutione di ciò appartiene alla Politica, passeremo finalmente alla Giustitia particolare.

Della Giustitia Distributiua. Cap. III.

Consideriamo dunque, che cosa sia la Giustitia particolare; e perch'ella è di più sorti, conuerrà primieramente diuiderla nelle sue specie; e perciò di-

remo, ch'vna ſpecie; e intorno al diſtribuire gli honori, i danari, e l'altre coſe, che nella conuerſatione ſono communicabili; e queſta vien detta Giuſtitia diſtributiua. Et vn'altra s'affatica in correggere, & emendar gli atti, che ne i commercij accadono, de' quali alcuni ſono volontarij d'amendue le parti, come le vendite, le compre, gl'impreſti, le promeſſe, e ſimili, in che da principio gli huomini conuengono, e s'accordano, ſe ben poi all'vltimo vengono à differenza, & à lite. Et altri ſono inuolontarij della parte di chi patiſce, de'quali parimente alcuni ſono per ignoranza per eſſere occulti à quelli, in pregiuditio de'quali ſi fanno, come i furti, gli adulterij, e i veneficij. Et altri ſono per violanze paleſi, come le rapine, le percoſſe, le priuationi de'membri, le prigionie, le calunnie, e i vituperij, i quali ſono conoſciuti dall'huomo, che li ſopporta, mà non poſſono ſchifarſi: E per ragione prima della Giuſtitia diſtributiua per vedere, che mediocrità ſia, e di qual coſa; comincieremo dall'Ingiuſtitia ſuo oppoſto, conſiderando il ſoggetto, al qual'è riuolta, come più conoſciuto da noi. Eſſendo dunque l'ingiuſto ineguale, e dou'è l'ineguale eſſendo il più, & il meno, percioche in ciaſcuna attione ingiuſta l'agente ouero piglia per ſe più bene, e ne dà meno al compagno, ouero per contrario piglia per ſe minor parte del male, e ne dà maggiore à gli altri; ſiegue, che nella ſteſſa attione, e nel medeſimo ſoggetto, dou'è l'ingiuſto, ſia ancora il mezo poiche dou'è il più, & il meno, quiui è l'eguale; e queſto

ſto

sto è il mezo. Per la qual cosa essendo l'ingiusto ineguale, il giusto suo opposto sarà eguale, e sarà mezo; e di che cosa sia mezo, si farà chiaro riguardando, ch'essendo giusto, e tale ad alcuni; posciache già dicemmo che la Giustitia s'essercitaua ad altri, e in beneficio d'altri, e costoro potendo hauere più, e meno di qualche cosa, che loro si deue distribuire, sono almeno due, & essendo poi il medesimo giusto eguale in rispetto d'altre cose, delle quali (come s'è detto) se ne può dar loro più e meno, di necessità elle sono similmente due; onde il giusto distributiuo è almeno in quattro termini, in due persone, e in due cose scambieuolmente proportionabili. Percioche le cose hanno quella stessa proportione frà loro, che si truoua nelle persone; e le persone ritengono insieme la medesima, c'hanno le cose, e se non hauessero tali proportioni, & egualità insieme; seguirebbe, che gli eguali haurebbono cose ineguali, & gli ineguali l'eguali, e quindi ne verrebbono le discordie, e le seditioni. E che così fatta proportione si debba seruare nella Giustitia distributiua, e ch'ella sia proportionabile; il commune consentimento delle genti lo manifesta, affermando tutti, che'l Giusto distributiuo si regola dalla dignità delle persone con dare, e compartire ad esse i premij corrispondenti a i meriti. E ben vero, che questa dignità non è appresso tutti nella stessa maniera, conciosiache se bene, assolutamente parlando, la vera dignità si dourebbe misurare dalla Virtù proprio bene dell'huomo; nondimeno ciascuna Republica, ò stato la misura dalla sua forma

e da quello, ch'in essa è stimato sopra l'altre cose. E perciò lo stato popolare vuole, che sia la Libertà, quello de' pochi le Ricchezze, e gli altri quello, ch'in essi reputano più eccellente. E dunque il Giusto distributiuo vn mezo proportionale, & auuenga che le proportioni si cōsiderino principalmente nel numero assoluto, & astratto, tuttauia elle cadono ancora in tutte le cose, & attioni in quanto numerabili, e che sono in concreto. Numero assoluto, & astratto intendo quello, che non è ristretto à cosa alcuna, come diece, cento, mille, & altri numeri così fatti. E numero in concreto intendo quello, ch'è applicato à qualche materia, come dieci huomini, cento donne, mille Caualli, e simili. Et perche di così fatte proportioni alcune sono disgiunte, & alcune continue; e chiaro, che la proportione, della qual parliamo, essendo almeno in due cose, & in due persone (come s'è detto) frà loro proportionabili, e disgiunta, e non continua, poiche la continua, non hà quattro termini, benche si serua d'vno per due pigliandolo due volte, come vedremo parlando della Giustitia correttiua, e seruendosene, come di mezo da congiungere l'vno, e l'altro estremo; il che non può auenire nella Giustitia distributiua, doue le cose, e le persone sono diuerse, e disgiunte. Questa Giustitia dunque non si riduce all'egualità numerale delle persone, si che ciascuna parte habbia la medesima quantità eguale all'altra, come dire cento scudi per huomo. Mà l'egualità s'intende secondo la qualità, e la proportione del valore, talche i premij siano corrispondenti à i meriti

delle

delle genti, e non siano nè più, nè meno di quello, che si deue. Onde se'l Capitano haurà gradi otto di valore e l'Alfiere quattro, ne i beni, che frà loro s'hauranno da compartire, si dourà tenere la medesima proportione, operando, che'l premio del Capitano sia di pregio due volte maggiore di quello dell'Alfiere, e così se frà essi s'hauranno da compartire noue Caualli, sei saranno douuti al Capitano, e trè all'Alfiero, e'l rispetto, che'l merito del Capitano haurà verso quel dell'Alfiere, il premio di quello dourà hauere verso il premio di questo, & eccederlo con la medesima proportione. E l'istesso effetto seguirà anco considerando ciascuno col suo premio vnito, e paragonandolo all'altro. Percioche il Capitano col suo premio importerà quatordici, e l'Alfiere col suo sette, onde questo con quello considerato in che maniera si voglia, starà sempre nella medesima proportione. Per la qual cosa mentre nelle distributioni, che si faranno, le persone, e le cose saranno in così fatta maniera proportionate, e corrispondenti, la distributione sarà giusta, & eguale; e non essendo, sarà ingiusta, & ineguale. E così quando à gli eguali non sono dati premij eguali, ò gl'ineguali li riceuono eguali quindi nascono nelle Città le querele, e le seditioni. Possiamo dunque dire, che la Giustitia distributiua è vna mediocrità, ò diciamo egualità posta tra'l più, e'l meno delle cose, che frà le genti s'hanno da compartire secondo la dignità loro; ò diciamo, ch'ella è vn habito, per il quale si distribuiscono egualmente i beni, e le grauezze, che s'hanno da compartire frà le genti con-

for-

forme alla condition loro. E perche s'è detto, che'l Giusto diſtributiuo è almeno in quattro termini, in duè perſone, e due coſe, e ciò pare contrario à quello; ch'ogn'hora ſi vede; conciosiache ſi diano ancora premij, & honori ad huomini ſoli; ſenza che ſiano paragonati con altri; & vn ſoldato è alle volte fatto Capitano, & vn altro Duca, ò Principe dal ſuo Rè, ſenza venire in paragone di chi ſi ſia: però potremo forſe dire che la diſtributione s'intende veramente, che ſia vna diuiſione, et vn compartimento d'vna, ò più coſe, che vien fatta frà più perſone, per il che quand'vno è honorato particolarmente, non ſi può dire, che ſe gli faccia alcuna diſtributione; mà che ſia ſolamente premiato. O diciamo più toſto, che l'huomo ancora, il qual ſolo è honorato, e premiato, riceue ſempre il ſuo premio con tacito paragone del proprio merito con quello de gli altri, ch'ottengono, e ſogliono ottenere, così fatti riconoſcimenti, & Honori. E così se'l Rè vorrà dare ragioneuolmente ad vn Soldato grado di Capitano; farà paragone dell'opere d'eſſo con quelle de gli altri Capitani; e trouandole eguali, giudicherà ancora che'l ſoldato habbia la ſteſſa proportione co'i Capitani, e ſia d'egual valore, e che perciò meriti il Capitanato, com'eſſi. La onde ſiegue, che'l Giuſto diſtributiuo ſia ſempre veramente in quattro termini eſpreſſi, ò almeno taciti. Mà tal dubitatione non appartiene per auuentura al preſente propoſito, doue non ſi tratta di compartir beni publici ſecondo i meriti di coloro, che per il publico hanno faticato; mà ſi ragio-

na

na di beni indeterminati, che dalla elettione di chi deue distribuirli, benche rettamente dependono. E questa proportione, che serba l'egualità nella qualità, e non nella quantità, si chiama Geometrica, perche d'essa si seruono i Geometri; e quella, che riguarda alla quantità, e non alla qualità vien detta proportione Aritmetica, e come otto, sei, e quattro. Percioche quiui tanto il quattro è dal sei ecceduto, quanto il sei dall'otto; e così il due in ogni parte s'interpone, & è l'istesso termine, e la stessa quantità; mà la qualità è differente. Poiche l'otto verso il sei è in proportione di Sesquiterza, e'l sei col quattro è di Sesquialtera. Ma la Geometrica proportione è come noue, sei, e quattro; percioche la medesima proportione, che serba noue verso sei, la medesima hà sei con quattro, & è Sesquialtera; mà la quantità, che frà loro s'interpone, non è la medesima. Percioche tra i noue, e'l sei vi è il trè, e frà il sei, e'l quattro vi è il due; onde resta la medesima qualità di proportione, mà la quantità è differente. Questo Giusto distributiuo dunque è riposto nella proportione Geometrica, che s'è discorso, e l'Ingiusto nella sproportione Geometrica (per dir così) con pigliare per se maggior parte del bene, come honori, & vtili e minore del male, come di grauezze, e fatiche, e con darne à gli altri minore del bene, e maggiore del male che non conuiene, facendo perciò loro ingiuria. E questo sia detto della Giustitia distributiua.

Della

Della Giustitia correttiua. Cap. IV.

SIegue alla Giustitia distributiua la correttiua, la qual'hà così luogo ne' contratti, e nell'attioni volontarie, ch'occorrono frà le genti, nel commercio; come nelle violenti, e benche sia riposta in egualità; & in proportione, nondimeno è molto differente in ciò dalla distributiua. Percioche dalla distributiua (come s'è veduto) essendo intorno à i beni, e alle grauezze, che s'hanno da distribuire ad alcuni, hà riguardo alla condition delle persone, per cagion delle quali s'hà da fare la distributione, e considera insieme le cose, che s'hanno da compartire, e perciò si fà in quattro termini, e con la proportione Geometrica. Mà la correttiua volendo emendare i contratti, e l'attioni ingiuste volontarie, ò violente, che siano, per le quali vna parte può hauere più guadagno, e l'altra più danno di quello, che non le conuiene; & nascendo il danno dal mancamento, che si riporta della cosa, e'l guadagno dal soprapiù, che di lei s'acquista: l'egualità si deue pigliar solamente dalle cose, senz'hauer riguardo alcuno alle persone. Percioche, ò pigli il ricco quello del pouero, e'l nobile quello dell'ignobile, ò questi quello de i contrarij loro, tant'è ingiusta l'vsurpatione, che fanno gli vni quanto quella de gli altri. Et è parimente così ingiusto, è ingiuria l'Adulterio, e l'Homicidio, che commette il ricco, e'l potente, come quello, che fà il pouero, e 'l vile. Perilche riguardando le leggi alla qualità del dan-

no

no, considera la persona in tal caso, come eguale, e'l Giudice hà solamente l'occhio alle cose per ridurle ad egualità, leuando l'indebito guadagno alla parte, che lo possiede, & aggiungendolo à quella, c'hà patito il dãno, e per guadagno hora s'intēde hauer più del bene, e mãco del male, e per dãno il cõtrario, hauere meno del bene, e più del male. E bēche queste voci di dãno, e di guadagno propriamēte si dicano ne gl'interessi della robba, e ne gl' acquisti, e perdite d'essa nōdimeno si trasportano ancora nell'offese, ch'appartengono alla persona, & all'Honore. Percioche colui, ch'offende pare, che guadagni più del compagno, sì perc'hauendo meno male dell'offeso, possiede più bene di lui, com'anco perche nell'hauer nociuto al nemico, hà satiato il suo appetito, & hã riportata maggior sodisfatione, e contento d'esso, che pare specie di guadagno. Per la qual cosa il danno, e'l guadagno essendo nel proposto soggetto il più e'l meno, l'egualità, e'l mezo della Giustitia correttiua sarà frà il danno, e'l guadagno. E conciosiach'essi vengono considerati nell'offese della persona, ò in quelle della robba; dico, ch'in quelle della persona il Giudice con la pena toglie il guadagno sconueneuole dalla parte dell' offensore, facendolo ripatire altrettanto male; quanto hà operato; e in questa maniera ricompensa il danno, che prima hà patito l'offeso. E perch'egli regola la disuguaglianza, e riduce al mezo colui, c'hà fatto, e quello, c'hà patito, è detto mezo, & è come vna Giustitia, e legge animata. Mà ne i danni, ch'appartengono alla robba, egli procede in questa maniera. Se Giouanni, per esempio, c'hauea studij, n'hà

vsurpati due della parte di Pietro, ch'erano similmente sei, e se ne truoua otto,e Pietro quattro, il Giudice, senza riguardare alla conditione dell'vno, nè dell'altro li riduce all'egualità, mirando solamente il danno, e'l guadagno. E'l modo, col qual egli agguaglia le parti è, ch'egli truoua il mezo,ch'e frà il più, e'l meno, come frà otto, e quattro; e vedendo, che'l sei, perche auanza tanto il quattro, quanto dall'otto è auanzato; leua la parte dell'otto, che soprauanza il sei, ch'era il più, e contenea il guadagno ingiusto, e la congiunge al quattro; ch'era il manco; e patiua il danno, e l'ingiuria; e in così fatta guisa vengono ristorati i danni, e fatte le parti eguali. E perche'l termine di mezo,che si truoua frà l'vno estremo, e l'altro, e'l Giudice per cui si conosce, chi hà più,e chi meno, e come si debba leuare dall'vna parte, & aggiungere all'altra, & hà la stessa proportione numerale cō amendue gli estremi; e nel fare l' eguaglianza è preso due volte, come habbiamo veduto; dicendo, che'l sei tanto eccede il quattro, quanto dall'otto viene ecceduto; e manifesto, che cosi fatta proportione è l'Aritmetica, e serue à correggere i danari ne i commercij siano volontarij, ò violenti, come si voglia. Et è cagione insieme di conseruare il cōmercio frà l'arti, perche dando il modo da misurare l'opere delle maggiori, e delle minori, porge insieme la regola da poter agguagliar'il prezzo loro, e ch'vn'artefice può permutare con l'altro, ò vendere, come più piace ad essi nella maniera, ch'appresso più chiaramente vedremo. Per la qual cosa è chiaro, che questa

sta Virtù è mezo, e di che cosa, e insieme come tal mezo si possa ritrouare. E potremo dire in somma, che la Giustitia correttiua sia vn mezo posto frà il più, e'l meno del danno, e del guadagno ingiusti, che cadono ne i commercij; ò diciamo, ch'ella è vn habito, per il quale, chi lo possiede può ridurre ad egualità il più, & il meno del danno, e del guadagno ingiusti, ch'intrauengono frà le genti.

Della pena del Talione. Cap. V.

MA' perche nelle cose della Giustitia i Pitagorici hanno parere diuerso da quello, che s'è discorso; e credono, che'l ripartimento, e la pena del Talione sia assolutamente giusto in ogni cosa, e tanto ne i premij, quanto nelle pene; è conueneuole, che dimostriamo la falsità di questa opinione, la quale essi confermauano con l'autorità d'Esiodo; asserendo Radamanto hauer giudicato per così fatta via, facendo patire à i cattiui il medesimo male, ch'ad altri haueuano fatto. Dico dunque, che'l repatimento, ò contrapasso, che vogliamo dire in così fatta maniera non cõuiene alla Giustitia distributiua, nè alla correttiua. E quanto alla distributiua, s'è già veduto, ch'ella si fà cõsiderando la dignità delle persone, e non è posta in quantità eguale; conciosiache le distributioni verrebbono ingiustissime; mà consistono in eguale portione. S'aggiunge, che per la Giustitia distributiua gli huomini riceuono il più delle volte vtile, & Ho-

nore, e non patimento alcuno. E per conto della correttiua poi, non è sempre giusto, che la persona tanto patisca, quanto hà fatto; percioche non è anco giusto, che s'vno di gran conditione, il quale sia superiore di Magistrato; ferisca vn'altro, che'l ferito similmente offenda lui. Com'anco dall'altra parte non sarebbe giusto, se vn priuato percotesse vno di Magistrato, che scambieuolmente egli fosse percosso; percioche maggior pena meriterebbe. E benche parlando della Giustitia correttiua, habbiamo detto, ch'ella non riguarda alla dignità delle persone; tuttauia non è contrario à quello, c'hora da noi viene affermato. Percioche s'intende, ch'in quella Giustitia non si considera per se principalmente la conditione della persona, mà principalmente, e per se l'offesa, e secondariamente, e per accidente la persona, in quanto per essa si fà maggiore, ò minore l'offesa, & aggraua, & alleggerisce il delitto. Di più diuersamēte meritano d'esser castigati i falli volōtarij, e gl'inuolōtarij; doue s'assolutamēte fosse giusto il contracābio gli vni, e gli altri nella medesima maniera si correggerebbono; la qual cosa sarebbe inconueniente. Nè già dico io percio che'l contracābio non conuenga nel commercio; anzi affermo, che senz'esso le Città rouinerebbono. Percioche per cagione del male, e del bene, che vien'oprato, è bisogno, che si faccia. Conciosiache se i danni, e l offese non si ricompensassero, la vita nostra haurebbe del seruile, parlando secondo la pura Filosofia, e chi potesse vsare maggior violenza diuerrebbe Tiranno del compagno. E s'anco i benefi-

ficij

ficij, e l'opere buone non si ricambiassero, gli huomini vedendosi pagare d'ingratitudine, s'asterrebbono dal beneficare altrui, e così ogn'arte non vedendo remunerare, e ricompensare l'opere sue, si rimarrebbe dall'operare, e i communi officij, che nascono frà vn'artefice, e l'altro, restarebbono morti, e la compagnia ciuile si distruggerebbe. Ritorno dunque à dire che'l contracambio è necessario, e giusto, mà non assolutamente, come voleano i Pitagorici, secondo il Talione. Percioche egli conuerrebbe, quando tutti gli artefici, e l'opere loro fossero le medesime, ò d'egual valore, e tutti fossero Medici, ò Architetti, ò tanto valesse l'opera dell'vno, quanto quella dell'altro, poiche col semplice cambio senz'altro riguardo di proportione si potrebbe far giusta permutatione. Mà perche la Città non si può conseruare col Medico solo, nè con vn'arte sola, e si ricercano artefici, & arti di valore diuerso conforme à varij, e differenti bisogni della nostra vita, di qui il contrapasso non è giusto solamente per via di parità, come ricerca il Talione, mà è necessario per via di proportione, paragonando prima l'vn'artefice cō l'altro. Percioche la medesima proportione hauranno l'opere de gli artefici frà loro, come dire le scarpe cō le calze, c'hauranno insieme il Calzolaio, & il Sartore. E così se gli artefici saranno d'egual valore, l'opere parimente saranno eguali, e si potrà senz'altro permutare. Mà essendo d'inegual valore gli artefici, e vedendo che'l Sartore auanza del doppio il Calzolaio; siegue che le calze similmente auanzino le scarpe del doppio, e che due

paia

paia di ſcarpe conuenga dare per il valore delle calze. E ſe di così fatta maniera non ſi proportionaſſero, e pareggiaſſero gli artefici, e l'opere, e ſi vôleſſe vſare aſſolutamente il contrapaſſo, e che l'vno artefice con l'altro doueſſe cambiar l'opera ſua, ſenza diſtintione d'agguagliamento; auuerrebbe nell'arti inegua-li, che l'artefice di maggior valore, come il Sartore, riceuendo vn paio di ſcarpe dal Calzolaio, per le ſcarpe haurebbe l'vno, e l'altro eſtremo del male, cioè più fatica, e manco guadagno del Calzolaio; e queſti dall'altra parte riporterebbe più guadagno, e manco fatica. E così nel permutare, e contrattare colui, che deue agguagliare la ſua opera, ch'è di minor prezzo, con quella del compagno, ch'è di maggiore, quando non deſſe di più tanto, quanto conueniſſe, e l'altro ſimilmente non riceueſſe tanto, quanto baſtaſſe per ricompenſare l'opera ſua; la compagnia, e'l commercio Ciuile ſi diſtruggerebbe. Eſſendo dunque le coſe permutabili differenti, e di valor diuerſo; è neceſſario, che ſi paragonino per via di proportione (come s'è detto) e non di parità aſſolutamente. E à ciò fare è ſtato introdotto da i Legislatori il danaio; il che non ſarebbe accaduto, quando la ſola parità, e'l Talione foſſe ſtato baſteuole. E come la permutatione ſi faccia poi col danaio, e per eſſo ſi pareggino le coſe, è ageuole da vedere. Percioche vedendo, che'l Sartore è di maggior valore il doppio del Calzolaio, e ſapendoſi per conſeguēte, che l'opere loro hãno la ſteſſa proportione inſieme; prezzando col mezo del danaio quella del Sarto-

tore dieci ſcudi, e quella del Calzolaio cinque, ſi comprende, che'l Sartore, e'l Calzolaio s'agguaglieranno, quando il Calzolaio darà due paia di ſcarpe per le calze: perche rimanendo eguali le ſcarpe, e le calze frà loro rimangono anco eguali in ciò i loro artefici. E'l Sartore pigliando le due paia di ſcarpe, hà l'equiualente delle calze, c'hà dato; & il Calzolaio riceuendo lè calze, piglia parimente il giuſto cambio delle ſcarpe. E non ſolo il danaio è cagione di prezzare, & agguagliare le coſe permutabili dalla dignità de gli artefici loro; mà conſiderandolo ancora aſſolutamente ſenza gli artefici, e da ſe ſteſſo, e mezo, e miſura da prezzarle, e da pareggiarle. Così poſto c'haueſſimo cento ſcudi, e da vna banda foſſe il Cauallo, e da vn'altra la Lettica; volendo far'il cambio, prezzeremo il cauallo, poniamo caſo, cinquanta ſcudi, e la Lettica dieci, talche comprenderemo, che'l Cauallo, importando la metà di cento ſcudi, e la Lettica la decima parte, ch'e la quinta del Cauallo, il cambio ſi pareggerebbe con aggiungere alla Lettica quaranta ſcudi, che ſono il valore de'quattro quinti, che valea più di lei il Cauallo. E così ſecondo ogni quantità di danari, che l'huomo ſi truoua in mano, può miſurare, & agguagliar le coſe, delle quali s'hà da far permutatione; onde il danaio mette il prezzo aſſolutamente à tutte le coſe permutabili, & é miſura loro. E benche la vera miſura di ciaſcuna coſa ſia dello ſteſſo genere, e nelle coſe permutabili per eſſer differentiſſime, e lontaniſſime, non poſſa cadere propria miſura commune nódimeno i Legis-

la-

latori si sono seruiti (come s'è detto)in ciò del danaio. E questo piglia poi la regola del prezzare le cose del bisogno, il qual'abbraccia tutte le cose permutabili, & è veramente quello, che primieramente, e principalmente cagiona la permutatione, e per conseguente è la vera regola da stimar più,e mãco le cose secõdo che più e mãco possono seruire all'vso nostro. E',dico,il bisogno cagione del permutare,e de'nostri cõtratti, perche se nõ habbiamo bisogno l'vno dell'opera dell'altro, nel medesimo modo nõ permutiamo.Et auuẽga ch'egli in generale stia sẽpre saldo,e gli huomini ricerchino sẽpre l'opera l'vn dell'altro: tuttauia perche'l bisogno in particolare nõ è sẽpre delle stesse cose nella medesima maniera, di quì il danaio,entrando in suo luogo,misura (come s'è veduto) tutte le cose, & è cagione d'agguagliarle, non ostante, ch'egli sia molto più variabile del bisogno. Posciache dou'è grandissima diuitia delle cose necessarie al nostro viuere, il danaio vale assai; e mentre n'è carestia, e di poco valore. Oltra che per essere stato trouato da noi si potrebbe anco annullare in quella maniera, ch'è stato introdotto. E così appresso di tutti non sono le stesse monete, nè appresso à tutti egualmẽte si spendono; & alcuni (come i Tartari Oriẽtali) in vece di metallo (dicono) vsarle di carta, & i Lacedimoni già le costumauano di ferro;& in diuersi assedij il cuoio s'è speso per danaio. Mà perch'egli patisce minor mutatione, & è più stabile, che non sarebbono l'altre cose, è stato introdotto come si vede: E così il danaio è non pur cagione che si misuri il prezzo di tutte le

te le cose permutabili, e che si possono agguagliare, e permutare, mà è cagione ancora, che tale permutatione nella compagnia Ciuile possa continuare. Percioche non basta, per contrattare, sapere il prezzo, delle cose, mà conuiene, che l'vno habbia scambieuolmente bisogno della robba dell'altro nel medesimo modo. Per la qual cosa auuenendo di rado, ch'l Sartore hauendo bisogno di formento, s'incontrasse che nello stesso tempo al Contadino mancassero le calze, nõ sarebbe passata frà essi, ò malageuolmente, la permutatione; auuenga che sapessero, che la misura del formento valesse il doppio delle calze; e così il commercio sarebbe rimaso impedito, & interrotto. La onde fù da'Legislatori introdotto, che'l Sartore in cambio delle calze (come ne'predetti tempi si costumaua, nella maniera, che da Homero vien mostrato in diuersi luoghi, com'è notato da i Leggisti ancora nell'Instituta nel trattato delle Vendite, e delle Compre) desse al Contadino il danaio, che erano pregiate, per il formento; del qual danaio il Cõtadino potesse poi similmente seruirsi ne' suoi bisogni, rimanendo in mano del venditore, quasi come per sicurtà, di poter ritrarre le cose, che sono per essergli necessarie in altro tempo. E in questa maniera il danaio viene non solo à misurare il prezzo delle cose, & ad agguagliarle; mà cagiona ancora la propria permutatione, e conserua perciò la compagnia Ciuile. Percioche niuna Città può conseruarsi senza permutare, per non essere alcuno sufficiente à viuer solo; onde bisognando à tutti scambieuolmente l'opera l'vno dell'altro

e tale permutatione non si potendo fare senza l'agguagliamento delle cose, nè questo senza misura; il danaio essendo misura, e cagione della permutatione, fà per conseguente, che la compagnia Ciuile si mantiene. Et essendo egli poi introdotto, accioc'habbia da conseruarsi, in luogo delle cose, che si vendono, e vniuersalmente di metallo; e per esser l'Oro più puro, e più perfetto, e sopra tutti da resistere alla corrottione; da quello ancora si misurano ragioneuolmente i prezzi dell'altre Monete. E dunque manifesto, che col Talione solo non si può fare la permutatione, e come si fà. E s'egli fosse stato il giusto assoluto in ogni cosa; non si trouerebbono arti nelle Città di maggiori dignità, e valore l'vna dell'altra; ne sarebbe necessario l'vso del danaio per estimare, e pareggiare le dignità loro. Per la qual cosa ritrouandosi dell'arti più nobili, e più necessarie l'vna dell'altra, e similmente l'vso del danaio; è chiaro, che'l Talione non è Giusto assoluto; nè basteuole à conseruare il commercio, e non hà luogo nella Giustitia distributiua, nè meno in tutte le cose della correttiua, e tanto nell'attioni violente, quanto ne i contratti volontarij. Mà si ricercano diuersità d'agguaglianze secondo la diuersità delle cose: e tali agguaglianze si fanno parte con la proportione Aritmetrica, e parte con la Geometrica, & alle volte anco, mà non sempre col Talione.

In

In che sia differente la Giustitia dell'altre Virtù Morali Cap. VI.

HOra habbiamo veduto, che la Giustitia è di più sorti, e che ve n'è vna vniuersale detta ancora legittima, & vn'altra particolare, che similmente in correttiua, e distributiua si diuide; & habbiamo conosciuto insieme intorno à che oprano, e che l'vna secondo la proportione Aritmetrica corregge i falli, considerandoli solamente, & agguagliandoli secondo la quantità; e l'altra distribuisce i beni, e le cose communicabili con la proportione Geometrica considerando la qualità. E s'è veduto ancora, che cosa sia il Giusto, e l'Ingiusto, e che l'eguale ripartimento, & il contracambio non è il vero giusto, ch'à tutte le cose s'adatta. La onde hauendo trattato de gli oggetti della Giustitia rimane da parlare dell'attione d'essa, e del suo habito, per conoscere insieme la differēza di questa virtù dall'altre. Si può dunque comprendere, che'l Giusto è mezo frà il fare, & il patire l'Ingiustitia, percioche l'vno è hauer più, e l'altro è hauer meno di quello, che si deue. Onde si vede insieme, che differenza sia frà la Giustitia, e l'altre Virtù Morali, di che habbiamo trattato. Percioche ella non è posta frà estremi, che siano due Vitij di specie differenti, com'è la Fortezza frà la Timidità, e l'Audacia, e la Liberalità frà la Prodigalità, e l'Auaritia: mà essendo fra il più, e'l meno frà colui, c'hà più del douere, e quello, c'hà manco il vitio, e l'Ingiu-

stitia non è mai per se, se non da vn'estremo, da quello, c'hà più bene, ò da quello, c'hà manco male, che non conuiene. Percioche colui, c'hà manco bene, ò più male, patisce l'Ingiustitia, e non è veramente ingiusto. Oltra di ciò doue l'altre virtù sono mediocrità in rispetto à noi, questa è mediocrità in rispetto della cosa. E doue quelle cercano il mezo della persona, il quale in riguardo à diuersi (diuersamente si può pigliare) percioche altra quãtità di cibo è la mediocrità conueneuole al corpo vigoroso, & altra quella, che si ricerca al debole) la Giustitia non è di questa sorte, mà è vn'habito, che stà nella mediocrità della cosa, con volere il mezo d'essa alle volte secondo la proportione Aritmetrica, & alle volte secondo la Geometrica, come s'è già discorso. Finalmente proprijssima differenza della Giustitia con l'altre Virtù è, che l'altre operano solamente per propria perfettione, & in ciò non concorre il riguardo dell'interesse altrui. Onde il forte hà per fine di portarsi intrepidamẽte, senza participare altrui tanto, nè quanto della materia terribile; e'l temperante hà l'intentione sua ad operare temperatamente per sua perfettione, nè quì l'altrui interesse gli è necessario, nè cerca di compartire ad alcuno della materia, intorno alla quale opra. E parimente niun'altra Virtù Morale, della quale habbiamo trattato, hà riguardo al danno, ò commodo altrui, se non per conseguente, nella guisa, che fà la Liberalità, la quale donando à perfettione del proprio habito, considera per conseguente, quanto sia il bisogno di colui, à chi deue donare, e quali siano le proprie

forze

forze, à fine di proportionare il dono con l'vna parte, e con l'altra. Mà la Giustitia agguagliando coloro, che sono ineguali, presuppone di necessità, che siano diuersi da chi fà la Giustitia, e che tale Virtù non sia à se stesso, mà habbia riguardo al ben d'altri, e non al solo suo interesse. Percioche non si può dire, che niuno habbia più di se stesso, nè ch'à se stesso faccia Giustitia, ne Ingiustitia, se non impropriamente parlando come à suo luogo si vedrà. Onde questa Virtù è ancora detta essere indrizzata ad altri, e considerar'il bene d'altri. E perciò oltra, ch'ella deue operare, come tutte l'altre Virtù, per elettione ricerca di più, che l'operatione non termini nell'eguale solamente, mà che riguardi all'interesse di coloro, co'quali tratta, frà'quali il giusto essendo Giudice, hà per fine di trouare il mezo del più, e del meno in quella materia sopra la quale si trauaglia, accioche partecipino d'essa, cioè del danno, e dell' vtile, del bene, e del male, nè più, nè meno di quello, che conuiene; e non essendo Giudice, mà parte, e parimente riuolto à volere il mezo frà se, & altri, come ricerca la retta ragione. Mà sopra ciò nasce degna occasione da dubitare percioche s'egli è vero (com'hora è stato da noi discorso) che la Giustitia non consiste nella mediocrità in quanto à noi; ella non riceuerà la definitione della Virtù Morale, la quale fù chiarita essere habito riposto nella mediocrità della persona, e così non sarà Virtù Morale. E se vorremo, che riceua quella definitione, non sarà mediocrità differente dall'altre virtú, come dice Aristotile,

e co-

e come poco prima habbiamo affermato. Dico dunque, che l'essere mediocrità in quanto à noi conuiene alla Giustitia; percioche operando ella intorno al piacere, & al dolore del più, e men guadagno, e del maggiore, e minor danno delle cose, ch'appartengono all'honore, alla roba, alla vita, & alla nostra conseruatione, (come dicemmo) e così fatto piacere, e dolore essendo diuerso, e differente secondo la diuersità, e differenza delle cupidità delle genti; conuiene, che tale cupidità venga regolata dalla retta Ragione, come ricerca la dispositione di ciascuno; e in questa maniera la Giustitia riceue la definitione della Virtù Morale; & è nella mediocrità in quanto à noi. Mà perch'ella riguarda poi il bene altrui, e la perfettione d'essa consiste non solo in far buona la persona nostra, & hà riguardo al nostro bene, ma vuole anco, che procuriamo il bene d'altri, come conuiene; e questo bene essendo di cose communicabili, delle quali altri possono hauere più, e meno; siegue, che la propria differenza della Giustitia in rispetto all'altre Virtù, sia l'essere mediocrità in rispetto della cosa. E così non solo non è inconueniente, mà è necessario, che la Giustitia douendo far buona prima la persona nostra con moderare l'appetito, e la cupidità del guadagno, sia habito, che consista nella mediocrità in quanto à noi; e douendo poi esser'indrizzato al ben d'altri, & à compartire altrui quello, che gli conuiene, che sia anco nella mediocrità, e nell'egualità di tali cose, e che questa sia la sua propria differenza. Mà di più diciamo,

che

che la mediocrità in quanto à noi non s'intende tanto perche l'affetto sia regolato in noi, quanto perch'à noi stia determinar'essa mediocrità; e perciò dicemmo, che la Virtù è habito, che consiste nella mediocrità, secondo, che determina il prudente. E così la Giustitia nello stesso modo sarà habito, la cui mediocrità, cioè il determinare l'vguaglianza delle cose; e il dar'à ciascuno nè più, nè manco di quello, che conuiene, e vfficio del prudente, & appartiene à noi. Onde vien chiaro, ch'ella è prima riposta nella mediocrità in quanto à noi e così le conuiene la definitione vniuersale della Virtù Morale; e finalmente, e prossimamente consiste nella mediocrità, e nell'egualità della cosa; & in questo è differente dall'altre Virtù particolari. E se la materia poi interna, intorno alla quale fatica la Giustitia, e nella quale ella è riposta, e la cupidità del guadagno; dalle cose dette, come dimostra Aristotile, è chiaro, ch'ella non può essere nella volontà, come in proprio soggetto. E massime, perche'l soggetto delle Virtù Morali è potenza, che s'auuezza à quello che ordina la ragione, e di sua natura non l'è auuezzata, e non la siegue se ben'è atta ad auuezzarsele, & à seguirla. Mà la volontà senz'auuezzamento, & esercitatione alcuna è di sua natura ragioneuole, come quella, che seguita sempre l'Intelletto, e la Ragione, e mai, ò buona, ò cattiua, che sia, non le contradice. La onde non è da dire secondo Aristotile; che la Giustitia stia nella volontà, e che non sia Virtù Morale, sì per quello, ch'è detto, com'anco parch'è da esso chiaramente compresa nelle

Mo-

Morali, dicẽdo egli primieramente nel fine del capitolo settimo del secondo dell'Etica, parlando in vniuersale della qualità di tutte le Virtù Morali, che tratterà di poi della Giustitia; e non essendo ella d'vna sorte sola, chiarirà l'vna, e l'altra, e come sia mediocrità. E soggiungendo perche tratterà parimente delle Virtù rationali; e dell'Intelletto, viene à mettere la Giustitia frà le Morali. E conforme à questo nell'vltime parole del quinto dell'Etica, dice. Della Giustitia dunque, e dell'altre Virtù Morali sia resoluto in questo modo. E nel principio del sesto, dopo hauer trattato della Giustitia, facendo la continuatione delle cose discorse à quelle, delle quali è per trattare, dice in sostanza, c'hauendo diuiso le Virtù dell'Anima, e detto alcune di loro essere Morali, & alcune intellettiue, e delle Morali hauendo discorso, dirà dell'altre. E nel secondo ad Eudemo è scritto, che sono due le spetie delle Virtù, vna Morale, e l'altra intellittiua, & adducendosi di ciò la ragione si soggiunge: perche non lodiamo solamẽte i giusti, mà gl'intendenti, e i sauij ancora. Per il che distinguendosi gli habiti Morali da gl'Intellettiui per il Giusto, non è dubbio, che la Giustitia vien riposta ne gli habiti Morali. Finalmente dicendo Aristotile nel primo capitolo del quinto dell'Etica, che la Giustitia è l'intera Virtù, e che sono la stessa cosa in sostanza, mà sono diuerse per li diuersi rispetti; manifesta, che l'intera Virtù stando nell'appetito sensitiuo, come in propria materia, quiui ancora stia la Giustitia. E'l medesimo si comprende da quello, che da esso vien'affer-
mato

mato nello stesso luogo; perche scriuendo, ch'alla Giustitia vniuersale, ch'è l'intera Virtù, e contraria l'Ingiustitia vniuersale, ch'è l'intero Vitio; vien'à chiarire, che'l Vitio cadendo nell'appetito sensitiuo, di necessità l'intera Virtù, e la Giustitia quiui anche si deue trouare. E per confermatione di questo si potrebbe insieme addurre l'autorità dell'Interprete Greco, che nel capitolo duodecimo del sesto dell'Etica; afferma la Giustitia esser'habito dell'apposito cõcupiscibile, e dell'irascibile. E ciò sia detto da me, non per disputare contra quei Teologi, che la ripongono nella volontà, mà per dire c'habbiamo osseruato, che quando Aristotile tratta delle potenze capaci di Virtù Morali, non hà mai fatto mentione della volontà, giudicando forse, mentre l'intelletto è ben disposto, e l'appetito sensitiuo non è incitato d'Amore, Odio, Ira, Sdegno, ò compassione à ribellarsi dalla Ragione retta; mà è auuezzo ad vbbidirla, ch'all'hora siamo basteuoli à giudicare compiutamente quello, ch'in ogni attione è ragioneuole, e giusto, & à distribuire per consequente frà noi, e gli altri le cose, come vuol'il douere. E così hauendo compreso le vere differenze, che questa Virtù hà con l'altre, comprendiamo insieme la sua attione, e'l suo habito, e possiamo dire, che sia quello, per il quale, chi lo possiede, è detto operatore, e distributore per elettione così di quello, che riguarda al suo interesse con gli altri, come di quello, ch'à gli altri solamente appartiene. Per la qual cosa il giusto distribuisce le cose in maniera, che non piglia per se maggior parte delle buone,

ne dà la minore al compagno, con far'il contrario delle cattiue; mà essendo retto, comparte il tutto con la diceuole proportione à se stesso, & à gli altri. Mà l'Ingiustitia dalla parte opposta è quell'habito, per il quale, chi lo possiede, è detto operatore dell'ingiusto. E perche l'operare ingiusto è per l'eccesso, e per lo mancamento del danno, e del guadagno fuori della debita proportione; l'ingiusto pecca nell' vno, e nell'altro modo, pigliando sempre ne'proprij interessi maggior parte delle cose vtili, e minore delle dannose, che non conuiene. E in quelle de gli altri operando poi indifferentemente, dando hora ad vno più del danno, & hora più dell'vtile, che non si ricerca, con esser sempre conforme à se stesso, non seruando mai la conueneuole proportione. E perch'habbiamo detto, che l'Ingiustitia abbraccia l'vno, e l'altro estremo, il più, e'l meno, e pare perciò, che nel fare, e nel patire cosa ingiusta si possa dire, che l'agente, e'l patiente sia egualmente ingiusto; dico, che la cosa diuersamente si deue determinare; poiche l'attione essendo dell'agente, che l'opera volontariamente, e non di chi la patisce per forza, l'ingiuriante viene ad essere per se ingiusto, e l'ingiuriato ingiusto per accidente.

Frà

Frà quali persone cada il Giusto propriamente.
Cap. VII.

POiche habbiamo veduto,che cosa è il Giusto,e che egli è tale ad alcuni, i quali hanno alcuna cosa frà loro communicabile; hora, potendo essere di sorti diuerse, & altri c'hanno per fine il publico bene, e in esso communicano, & altri il priuato, e di questi alcuni sono liberi come il Marito, e la Moglie, & altri in podestà altrui, come i Figliuoli, e i serui, s'hà da riguardare, di qual Giusto noi intendiamo. E perche la nostra intentione è di considerare tutte le Virtù, per ridur l'huomo finalmente alla Ciuiltà, ch'è la più perfetta compagnia, che si possa trouare; è senza dubbio da conchiudere, che noi intendiamo del Giusto propriamente detto, il quale è il Ciuile, come più nobile e piú eccellente, al quale si riducono tutti gli altri, e questo, e quello, ch'è commune à gli huomini liberi & eguali per via di numero, ó di proportione, acciò c'habbiano le cose basteuoli al viuer loro. Dico eguali per via di numero, ò di proportione, per abbracciare i Cittadini di tutte le Republiche; posciache lo stato popolare ricerca l'egualità secondo il numero, e quello de gli Ottimati, e de pochi vogliono l'egualità secondo la proportione. Essendo tale dunque il vero Giusto è chiaro, che frà coloro non può cadere, frà li quali nõ è legge, e doue non può cadere ingiuria nè Ingiustitia.

Et ingiuſtitia intendendo quella, quando altri piglia per ſe più parte de'beni, e minore de'mali, che cadono nel commercio, de'quali habbiamo già parlato, determinando tali beni eſſere ſemplicemente buoni, perch'in potere del Virtuoſo ſono ſempre eſercitati bene. E perche in tali diſtributioni l'huomo, che non è Virtuoſo, erra di leggiero, con pigliarſi più bene di quello, che ragioneuolmẽte deue peruenirgli, nõ s'elegge nel cõmercio cõmune il cattiuo, mà la Ragione, cioè il Virtuoſo, per ſuperiore, e Principe, il quale nõ ſi pigliando per ſe di così fatti beni più del douere, come fà il Tiranno, è conſeruatore della Giuſtitia, e li comparte altrui conforme alla retta Ragione; onde s'affatica per altri, e nõ per ſe ſteſſo, & indrizzando eſſo ad altri la ſua Virtù, e la Giuſtitia, ella è detta bene d'altri, e'l bene à lui conueneuole è l'Honore, del quale non ſi contentando poi, e volendo per ſe i beni, che deue diſtribuire alle genti, diuiene Tiranno. E ritornando, dico, non eſſendo alcuna egualità frà'l Padre, e'l Figliuolo, nè frà lo ſchiauo, e'l Padrone, mà ſtando il Figliuolo, e'l Seruo in podeſtà del Padre, e del Padrone, & eſſendo inſtrumenti, e membra loro, frà eſſi non può eſſere Ingiuſtitia, & ingiuria, non facendo alcuno à ſe ſteſſo ingiuria, nè Ingiuſtitia, nè per conſeguente vi ſi può trouare il Giuſto Ciuile. Mà parrebbe, che poteſſe cadere più toſto frà la Moglie, e'l Marito, hauendo ella la ſua operatione più ſeparata dal Marito, & alcuna parte di dominio nella caſa; Tuttauia ciò non è il Giuſto Ciuile; mà è detto Economico; percioche il Giuſto Ciuile è det-

detto frà coloro, i quali non hanuo di necessità particolare dipendenza l'vno dall'altro, e la dipendenza frà essi nasce immediatamente dalla Republica. Mà la Moglie deue essere soggetta al Marito, e dipendere da lui immediatamente per legge naturale, che punto non s'allontana dal Giusto Ciuile; laonde il Giusto frà il Marito, e la Moglie, e quello dell'altre compagnie raccontate sono giuste impropriamente per vn poco di simiglianza, che hanno col vero, e proprio Giusto, in quanto hanno qualche bene frà loro communicabile: se ben'il minore l'hà per il maggiore, la Moglie, il Figliuolo, e'l Seruo, per il Marito, per il Padre, per il Padrone, doue nel Giusto Ciuile i Cittadini hãno il loro bene cõmunicabile insieme l'vno per l'altro scãbieuolmẽte, e per cagione dell'egualità loro, sia numerale, ò Geometrica, come si voglia. Mà in quello, che s'è discorso, pare, che si scorga qualche difficoltà; percioche frà il Padre, e'l Figliuolo, e frà il Padrone, e'l Seruo si veggono gli vfficij distinti, e l'operationi proprie di ciascuno di loro; conciosiache l'vfficio del Padre sia alleuare il Figliuolo, & ornarlo d'ogni sorte di bene, per quanto gli è possibile; e quello del Figliuolo sia vbbidire al Padre riuerirlo, e seruirlo con ogni suo potere. Nella medesima maniera al Padrone appartiene comandar con discretione al Seruo, et al Seruo vbbidirgli con ogni diligenza, & accuratezza. Per la qual cosa, doue sono operationi distinte, essendoui ordine, e doue si truoua questo, essendoui legge, poiche la legge altro non è, che ordine, pare, che si pos-

ſi poſſa conchiudere, che frà il Padre, e'l Figliuolo, e frà il Padrone, e'l Seruo ſia legge; e per conſeguente Giuſtitia. E ciò viene confermato dall'autorità de' Romani, i quali tolſero la podeſtà al Padre d'vccidere il Figliuolo, e al Padrone d'ammazzare il Seruo, giudicando, che l'vno non fuſſe parte dall'altro, e che frà eſſi poteſſe cadere Ingiuſtitia, & ingiuria, Giuſtitia, e Giuſto. A queſta dubitatione dunque ſi può prima riſpondere, non ſeguire, che ſempre ſia legge, doue veggiamo ordine, nè ch'ogn'ordine ſia legge, ſe non impropriamente parlando, nè che ſi truoui ſempre leggi frà le coſe, c'hanno proprie, e particolari operationi diſtinte l'vna dall'altra. Percioche di queſta maniera ſi potrebbe intendere, che frà le parti de gli animali, e le membra loro foſſe legge, trouandoſi ordine, & eſſendoui le proprie, e le particolari operationi d'eſſe: Mà la legge preſuppone non ſolamente ordine, mà egualità Geometrica, ouer Aritmetrica, accioche gli huomini, che per tal legge ſi gouernano, habbiano le coſe baſteuoli al viuer loro, come s'è detto. Mà egualità alcuna non ſi può dare frà'l Padre, e'l Figliuolo, mentre vogliono ſtare ne i propri termini loro, e'l Padre vuole gouernar'il Figliuolo, e'l Figliuolo vuole vbbidire al Padre. Percioche ſtando il Figliulo ſotto l'educatione paterna, e come parte del Padre, non hà operatione propria ſeparata aſſolutamente da lui; ſi come il braccio, e la mano non hanno aſſolutamente proprie operationi conſiderate ſeparate dal corpo; poiche'l Figliuolo riceue il principio del ſuo moto da comandamen-

damenti del Padre in quella guisa; che la mano, e l'altre membra prendono i principij dell'operationi loro dal capo. E così non hà bisogno di proportione alcuna seco per ottenere le cose, che gli sono necessarie; posciache'l Padre con eccesso d'amore hà cura di prouedergli, come à parte di se stesso. E chi volesse, che fosse proportione frà'l Padre, e'l Figliuolo, darebbe frà essi ancora egualità proportionale di merito dell'vno verso l'altro; la qual cosa è falsissima; poiche'l merito del Padre è infinito in rispetto di quello del Figliuolo, come vedremo à suo luogo. Onde l'agguagliarli insieme sarebbe vn distruggere la relatione loro, che ricerca disuguaglianza di merito incomparabile. E la medesima egualità è similmente impossibile frà il Padrone, e'l Seruo: essendo questo semplice instrumento animato di quello, e in quanto tale non hauendo operatione alcuna, se non quanto vien mosso dal Padrone. Et hora per Seruo intendo lo Schiauo, e quello, ch'insieme è Seruo per natura, cioè non atto à reggersi, se non con comandamento del suo Signore. La onde si come frà'l Fabro, e'l martello non si può dare egualità alcuna, così non possiamo dire, che frà'l Padrone, e'l Seruo possa cadere niuna egualità, nè proportione di quelle, che si son dette. E quanto all'autorità de' Romani dico altra cosa essere il considerare il Figliuolo, e'l Seruo, come parti del Padre, e del Padrone, & altra il considerarli come parti della Città; poiche mentre noi li consideriamo come parti del Padre, e del Padrone; non hanno (come s'è detto) operatio-

tione ſeparata dal Padre, e dal Padrone; mà come mẽbra, & inſtrumenti della Città non è inconueniente, c'habbiano l'operationi proprie, e che frà'l Padre, e'l Figliuolo, e'l Padrone, e'l ſeruo, non conſiderati più in quanto tali, mà come Ciuili, poſſa cadere Ingiuſtitia, & ingiuria, Giuſtitia, e Giuſto. E così quando i Romani tolſero la podeſtà al Padre, & al Padrone d'vccidere il Figliuolo, e'l Seruo, li conſiderarono come membra della Città, le quali veniuano in danno publico abuſate, e leuarono perciò al Padre, & al Padrone quella licentioſa podeſtà, che ſopra di loro eſercitauano. Mà il Padre, e'l Figliuolo, il Padrone, e'l Seruo non ſono da noi hora conſiderati ſotto i riguardi, e le relationi, c'hanno con la Republica, come s'è veduto, e così frà eſſi non cade Giuſto, nè ingiuria ſe non per accidente. E perche'l Giuſto ciuile ſi diuide poi in naturale, & in legittimo diſcorreremo dell'vno, e dell'altro. Nè deue parere ſconueneuole, che'l Giuſto naturale vada ſotto il Ciuile, perche conſiderandolo, come ordinato al Gouerno della Città, è ancora eſſo compreſo dal Ciuile; & è come ſua ſpetie.

Del Giuſto naturale Cap. VIII.

VEnendo dunque al Giuſto naturale, pare ad alcuni, che non ſi truoui, allegando, che ſarebbe immobile, e della ſteſſa qualità appreſſo à tutti nella maniera, che prouiamo il fuoco, e gli elementi, e l'altre coſe naturali della medeſima, ſorte in ogni luogo. Mà

Mà non è da dire, che la ragione di costoro sia di momento, percioche non è assolutamente vero, che tutte le cose naturali siano immobili; percioch'è ben vero nelle sostanze diuine, le quali non patiscono alteratione alcuna, mà in noi la cosa è d'altra maniera; e non è sconueneuole, che qualche nostra qualità naturale sia mobile, come si può vedere. Conciosiache gli huomini, ancora, che naturalmente nascano con più forza nella destra, che nella sinistra mano; nondimeno tale effetto della natura non è in guisa immobile, che molte volte non faccia variatione, e ch'alcuni non nascono più disposti della sinistra, che della destra. Auuenga dunque, che'l Giusto naturale non sia immobile, non siegue tuttauia, ch'egli non sia; mà, che cosa sia, si vedrà più chiaramente, quando hauremo detto sopra ciò alcune opinioni d'altri. Hanno stimato alcuni gran letterati, che'l Giusto naturale sia di maniere diuerse, concordando, in quanto che alcune leggi sono naturali all'huomo, non come huomo, mà come animale, e perciò l'hà commune con tutti gli altri animali, com'è l'amore de' figliuoli, la generatione, l'educatione d'essi il difendersi dall'ingiurie, e simili, che così sono, dicono, in vn Cauallo, come in vn'huomo. Et altre sono nell'huomo, non come animale, mà come huomo, perche naturalmente si trouano in tutti gli huomini, che non sono stolti, e questa è vna certa persuasione di ragione, la qual'inuita à ben fare, per esser in noi naturalmente posti alcuni principij prattici, che sono noti ad ogn'huomo, senza che s'imparino, come, che Dio

deue esser temuto, e riuerito, che non si deue far ad altri, quello, che à se stesso non si desidera; e che'l Padre, e la Madre debbono essere da'figliuoli honorati, e i calamitosi da miseria souuenuti. E questa opinione viene accompagnata dall'autorità de i Leggisti, i quali definiscono il Giusto naturale esser quello, che la natura hà insegnato à tutti gli animali; perch'egli non solamente è proprio del genere humano; mà di tutti gli animali, che nascono in aere, in terra, & in mare; e quindi viene il congiungimento del maschio, e della femmina chiamato Matrimonio, & la generatione, & educatione de'figliuoli. Hora contra tali opinioni dico, se noi vogliamo intendere per Giusto naturale quell'ordine di natura, onde senza discorso alcuno tutti gli animali sono indrizzati à communicare insieme nelle proprie specie in modo, che nè possa seguire la conseruatione, e perpetuatione loro, questo sarà Giusto impropriamente; e volendo parlare propriamente, douremo chiamarlo inclinatione naturale, e non Giusto naturale. E così l'huomo come semplice animale non hà discorso alcuno, com'anco non hanno gli altri animali, e perciò non è capace di Giustitia, nè di Legge alcuna; e quando si volesse, che in esso, in quanto animale cadesse Giustitia, e Legge, e che l'hauesse commune con gli altri animali; essi sarebbono in ciò ragioneuoli come noi, la qual cosa è scōueneuole, & impossibile. Il Giusto dunque propriamente detto non potendo esser'oggetto, se non del discorso, non può in alcuna maniera conuenire ad altri, ch'al-

ch'all'huomo. E ch'Aristotile non intenda per Giusto naturale l'inclinationi, c'habbiamo communi con gli altri animali, si comprende da quello, ch'egli dice nel primo dell'Etica, che le cose giuste, & honeste, delle quali tratta il Ciuile, hanno tanta varietà in se stesse, che paiano venire più tosto da Legge, che da Natura; Onde se'l Ciuile considera tal Giusto,& è suo proprio; non può conuenire, & esser commune alle bestie. E nel quinto, sopra il qual luogo hora discorriamo, afferma similmente, che quindi nasce la dubitatione di coloro, che si mossero à credere, che non si potesse dar Giusto naturale, non si trouando alcun Giusto immobile, come parea loro, che si ricercasse in tutte le cose naturali; onde se l'opinione d' Aristotile fosse stata, che l'appetito della propria conseruatione, e di quella della propria specie fosse stato giusto naturale formalmente, e propriamente; non haurebbe ammesso, ne affermato, che fosse variabile; perch'appresso à tutti si veggono simili appetiti, e nascendo da impeto, e da inclinatione di natura; si conseruano anco nei pazzi. Oltra di ciò il Giusto naturale, propriamente detto, e riposto da Aristotile sotto il Ciuile; onde essendo gli altri animali incapaci del Ciuile, sono parimente inhabili al Giusto naturale, per esser parte, ò spetie (che vogliamo dire del Ciuile) & essendo per ciò la conditione del Ciuile presupposto dal Giusto, naturale, se ben il Giusto naturale è prima per natura del Ciuile, non disconuiene, che sia compreso da Aristotile sotto il Ciuile, in quanto dal Ciuile viene applica-

to nel beneficio della Città. Mà che cosa sia questo Giusto, non par ageuole da manifestare; percioche s'egli non è immobile, come s'è detto, mà mobile, e variabile, come le cose, che non vengono da Natura; e da dubitare, quale sia il Giusto naturale, e quale il non naturale; e così ò non vi sarà il Giusto naturale, ò tutto il Giusto, essendo mobile, sarà d'vna medesima spetie. Dico dunque, che'l Giusto naturale viene, perch'è conforme alla natura de gli huomini, e non già di tutti, mà di coloro, che per natura sono ben disposti in quanto huomini; intendo ben disposti dell'animo, e c'hanno retto giuditio. E perciò il Giusto naturale è quella Legge, la quale senza patto, ò ordine alcuno di Republica, ò Principe si truoua sempre la medesima appresso tutti gli huomini di retto giuditio, & è appresso di loro immobile, come l'hauere più forza nella destra, che nella sinistra, si truoua non in tutti gli huomini assolutamente, mà in coloro, che sono ben disposti di corpo per natura, e non hanno corrotto alcun principio naturale, & in essi è sempre immobile. O diciamo, che'l Giusto naturale è quello, c'hà la stessa forza appresso tutti gli huomini, che per natura sono ben disposti di pregiarli à conoscerlo, & à volerlo, non perche ciò nasca dalla semplice opinion loro, ma perch'esso è tale di sua natura, che tira le genti à se. E perche l'honesto naturale piega parimente tutti gli huomini naturalmente retti à conoscerlo, & à volerlo, & è tale di propria natura, e non per opinione de gli huomini: siegue, ch'esso, e'l Giusto naturale siano la stessa cosa.

E se

E se questo è vero; conuien dire, che le virtù Morali vengano indrizzate al Giusto naturale, la qual cosa è, sconueneuole; cõciosiache tutte opererebbono intorno al distribuire il suo à ciascuno, come ricerca il Giusto; onde ò tutte le Virtù sarebbon giuste, o non ci sarebbe altro, ch'vna Virtù, e quella sarebbe la Giustitia. Dico dunque; che'l Giusto, e l'Honesto naturale sono l'istesso in sostanza, mà insieme sono differenti ancora per le diuerse relationi, e risguardi. Percioche mẽtre è oggetto di chi vuole distriauire il suo à ciascuno secondo la retta legge della Natura, è detto Giusto naturale, e mentre è oggetto di chi vuole operar bene sẽplicemente, conforme alla perfetta Natura humana, senz'hauer riguardo al bene d'alcuno, è detto honesto naturale; onde si vede esser falso, che tutte le Virtù Morali siano indrizzate al Giusto naturale principalmente. Percioche in quanto Virtù tali, non considerano così fatto oggetto, come giusto naturale; che possa hauer riguardo al bene altrui; mà lo considerano come ben proprio, e perciò principalmente, come Honesto naturale. Onde non è poi inconueniente, che secondariamente lo possano considerare, come Giusto naturale; e che da poi, che s'è ottenuta la perfettione; riguardino il bene d'altri, no'l disgiungendo dal proprio, come dicemmo nel principio di questo discorso della Giustitia. Per la qual cosa non essendo considerato il Giusto naturale dall'altre Virtù Morali principalmente, com'è dalla Giustitia, mà secondariamente; non è da dire, che tutte siano Giustitie, e che non hab-

habbiano in vniuersale, e in particolare i propri oggetti distinti frà loro, e da quello della Giustitia. Mà si potrebbe dubitare ancora, se'l Giusto naturale è Honesto onde nasce, che tutti gli huomini di sano giudicio prodotti dalla Natura ben disposti à conoscerlo non sono tutti Giusti, e Virtuosi senza difficoltà alcuna? Percioch'essendoci naturale: possiamo senza studio apprẽderlo, anzi l'habbiamo appreso, e lo possediamo con la sola buona dispositione della Natura, e per conseguente possiamo ottenere la Giustitia, e l'altre Virtù, che vengono regolate da esso, cosa affatto contraria à tutt'i discorsi Morali, & à quello, che fin quì habbiamo veduto, per essersi detto, che tutte le Virtù s'acquistano con molti atti continuati, & hanno bisogno di consuetudine, che non si può fare se non con molta fatica, e tempo, com'anco per la proua si comprende. Dobbiamo dunque ricordarci, che'l Giusto naturale essendo (come s'è veduto) quella legge, la quale senza commandamento di Principe hà forza in ogni luogo di tirar' à se tutti coloro, che sono di sano intelletto; è contenuta da quelle proportioni vniuersali nõ scritte, che sono indrizzate al viuere Ciuile, e ch'à tutti gli huomini, non accecati dell'Intelletto, sono manifeste, come quella: Che Dio si deue adorare, e simili. Per la qual cosa si come nelle Scienze contẽplatiue non siegue alla cognitione delle propositioni vniuersali immediatamente la cognitione particolare delle medesime Scienze; così nella vita Ciuile, e prattica, non siegue alla cognitione vniuersale dell'Honesto, e del Giusto na-

naturale la cognitione,e l'esperiēza d'ogni honesto,e d'ogni Giusto particolare. E bēche quelle s'apprēdano sēza difficoltà alcuna, tuttauia queste senza molta fatica non si possono ottenere. E si come tutti gli huomini possono sapere naturalmente senza alcuna Scienza precedente,che si può dire d'ogni cosa,che sia,ò non sia, e non per questo hanno insieme cognitione naturale, se i Centauri siano, ò nò. E parimente ancora,ch' à ciascuno sia manifesto, che le cose graui vanno al centro,e le leggiere alla circonferenza:tuttauia da questo non può sapere ogn'vno particolarmente la natura de gli elemēti,& hauerne Sciēza. Nella medesima maniera nell'attioni humane auuiene, che se bene tutti gli huomini di giudicio intero,sanno naturalmente, che Dio si deue adorare, non sanno perciò naturalmente,in che modo, nè tutto quello, ch'all'Honor di Dio, & alla religione appartenga. Mà se'l Giusto naturale hà poi la stessa forza sempre appresso di ciascuno d'Intelletto sano, come s'è concluso,e quello,ch'è di questa sorte, è immobile sempre,& è perciò necessario,che sia sempre; si potrà ancora dubitare; onde nasca,che nell'attioni humane,& hauēdo elle i principij del Giusto naturale necessarij, non vengono conclusioni similmente necessarie? Ma questa dubitatione verrà parimente chiarita considerando,ch'al dedurre vna conclusione si ricercano più propositioni, e almeno due; onde essendo bisogno nelle nostre attioni pigliare la maggior propositione del Giusto naturale, & applicarui la minore, ch'è possibile, di materia contingente; di quì viene, che

che la conclusione, seguendo sempre il più debole principio, e'l più imperfetto, non può mai esser necessaria; mà sempre è contingente, e variabile. E se verrà detto ciò esser falso, poiche, come mostra Aristotile nella Priora, essendo la maggior necessaria, e la minore *de inesse*; la conclusione siegue necessaria, è nõ della natura della più debole propositione; si rispõderà, che la propositione *de inesse* hà in così fatto caso forza necessaria, di più posto, che l'huomo habbia anco cognitione del particolare, tuttauia distratto, & impedito da gli affetti, non lo ripone sotto il suo vero vniuersale; e di quì hauendo il giuditio corrotto, s'appiglia al male; come più chiaramente vedremo, trattando dell' Incontinente. S'e dunque veduto, che non habbiamo commune con gli altri animali il Giusto naturale, e ch' è sempre congiunto con l'Honesto. E così se quello, che da i Legisti è chiamato Giusto delle gẽti, è proprio dell'huomo, secondo Aristotile si deue dire Giusto naturale; e quello, che da essi è chiamato Giusto naturale, viene da Aristotile inteso per semplice inclinatione, e appetito di Natura.

Del Gisto Legittimo. Cap. IX.

MA' veniamo al Giusto legittimo. Questo nasce parte dalla perfettione nostra, e parte dall' imperfettione; percioch'essendo noi tanto più perfetti di tutt'i corpi inanimati, quanto le cose animate sono più degne dell'inanimate, e tanto più eccellenti de gli altri ani-

animali, quãto è più nobile l'Anima ragioneuole della sensitiua, non possiamo conseruarci per li semplici moti, ò per la sẽplice quiete, come gli elementi, nè col solo appetito naturale, & animale, come gli altri animali, mà habbiamo bisogno del discorso, e della Ragione. E perche la Ragione ci è poi data imperfetta, e nõ habbiamo necessità alcuna dalla Natura d'vsarla bene, non ci hauendo fatti buoni compiutamente, & habbiamo da lei la semplice potenza per diuenire comunque vogliamo: di quì è, ch'alla cognitione vniuersale de' principij communi naturali, c'habbiamo detto esser'impressi in ciascuno, che si truoua ben disposto dalla Natura, non è congiunta sempre la cognitione delle cose particolari, che sotto di essi sono contenute. E perch'elle sono di materia agibile, e contingenti, che in diuerse maniere possono accadere, & esser regolate, le Republiche, e i Principi sono stati costretti à ritrouare questo Giusto legittimo, con formare le leggi scritte, per indrizzare gli huomini intorno alle cose incerte, che per il Giusto naturale non poteano esser chiaramente risolute. E così fatto Giusto venendo all'impositione, e dal beneplacito delle genti, non è in ogni luogo della stessa maniera. Percioche le leggi, nelle quali è riposto, hanno la stessa proportione in regolare gli animi delle genti, che tengono le Medicine, & i cibi in conseruare, e curare i corpi. Per la qual cosa si come le diuerse cõplessioni ricercano diuersi nutrimenti, e medicine; così le diuerse dispositioni de gli animi richieggono leggi differenti. Venendo dunque le leggi del Giusto legittimo

dal volere de gli huomini, auanti che fossero fatte, non importaua, che più in vn modo, ch'in vn'altro si facessero l'operationi, ch'elle hanno commandate; mà poste così fatte ordinationi, importa molto il farle di maniera simigliante, ò di contraria. Percioche l'vna operatione è giusta, e l'altra ingiusta. E leggi di tal sorte sono come il vietare, che si portino l'armi, e'l volere, che si veda la notte col lume, e simili. Percioche nascono dall'arbitrio del Principe, & auanti, ch'egli l'ordinasse, non erano considerate, e dopo l'hauerle fatte, i sudditi l'osseruano, & è in potere del medesimo Principe l'annullarle. E si potrà dire, che questo Giusto sia la legge, che vien fatta dal Superiore, e ch'è così in sua podestà il rimouerla, come il farla. E quindi si vede la differenza del Giusto naturale dal legittimo; percioche'l naturale è di tale natura sua, & è in tutti gli huomini, che non sono priui d'Intelletto, e non pende dal volere d'alcuno. E'l legittimo di sua natura non è giusto, e non è in alcuno; se non quanto vien posto dal commandamento del Principe, ò dalla Republica; e perciò è chiamato ancora Giusto positiuo, e così il naturale per esser perfetto, & immobile ne gli animi ragioneuoli, è regola del Ciuile. Mà la ragione poi; onde venga; che'l Giusto legittimo, douendo venire dal naturale, non gli sia sempre conforme, e che spesso allontanandosi dall'Honesto, gli sia contrario, si può conoscere da quello, c'hora habbiamo discorso. Percioche se ben'ogn' huomo dourebbe essere naturalmēte disposto al bene tuttauia alle volte accade fuori dell'intentione vniuer-

sale della Natura, che le genti sono inclinate al male, e fanno leggi contrarie all'Honesto, e dal Giusto naturale non le deriuano. S'aggiunge, che'l Giusto naturale, e le sue propositioni, essendo vniuersalissime, applicate diuersamente, producono diuerse, e contrarie cóclusioni in quella guisa, che sogliono fare le propositioni vniuersalissime nelle Scienze, e nelle facoltà, delle quali per nostra ignoranza deduciamo conclusioni contrarie a' loro principij. E così dà questa propositione notissima à ciascuno, che non sia pazzo: Ch'ogni huomo si deue gouernare con retta Ragione; l'vna caua alle volte conclusioni opposte all'altro per la diuersità de gli habiti; co'quali giudicano; se la persona per vera Ragione piglia la falsa, e con essa reggendosi, opera contrario al principio vniuersale, vero, e da lei conosciuto. Per la qual cosa non essendo tutte le persone nella stessa maniera disposte, non possono anco (come s'è detto) formare tutte le leggi dello stesso tenore; mà alcune sono più, & alcune men giuste, quanto i Legislatori più, e meno s'allontanano da i principij della legge di Natura; e da essa si discostano più, e meno, quanto per natura, ò per habito si truouano più, e meno disposti alle cose honeste. E in ciò pare, ch'accada quello stesso, ch' à gli Architetti suole nel tirare i fili delle mura, che disegnano di fabricare; percioche per picciola, e quasi insensibile distanza, che gli scostino dal principio, in mó molto spatio, talmente li dilungano da esso, che 'l púto doue vanno à finire, è portato fuora del diritto di quello, doue hãno cominciato, có lontanáza, e deformità

grãdissima. Così, dico, accade nel Giusto legittimo; ch'ogni picciolo discostamento; che si fà cõ esso da i principij del Giusto naturale, viene trasportato à determinationi fuora dal diritto, dal quale è venuto. Per la qual cosa quel Giusto legittimo è sempre honesto, e conforme alla Natura, che non s'allontana punto dal naturale; e questo è quello, che si ritroua in ogni luogo, & è sempre immobile, doue sia ottima Republica, & hà riguardo al beneficio publico. E quello non è sẽpre honesto, che da i principij honesti tanto, ò quanto s'allontana, e non curando il beneficio commune, è riuolto all'vtile priuato di chi gouerna. Onde non hà anco le leggi egualmẽte gioueuoli à tutti, mà l'accommoda nella maniera, che si fanno le misure, seruendosi delle picciole nel vendere, e delle grandi nel comprare; accommoda, dico, questo Giusto in così fatto modo le leggi, tirandole à beneficio del Principe, e non del suddito. Questo Giusto Ciuile poi essendo quello, per cui si reggono le Republiche; com'habbiamo veduto, non possiamo intendere, che sia ordinatione, e legge loro. Laonde comprendendo sotto di se l'attioni, che vuol regolare, hà quella relatione in rispetto ad esso, che tiene l'vniuersale col particolare; percioch'egli è vn solo, e quelle sono più, e quasi infinite; & egli contiene esse, & esse non contengono lui. E perch'egli non può determinare precisamente le cose; di qui viene la difficoltà dell'applicatione, e del decidere, e giudicare rettamente secondo le leggi gli accidenti, ch'alla giornata occorrono; e così essendo differente l'vniuersale dal par-

tico-

ticolare, sono ancora in diuersa maniera nominati. E Giusto è inteso l'vniuersale contenuto dalla legge; è attione giusta il particolare, che vien fatto secondo il Giusto, e secondo la legge vniuersale; e giustificationa è detta la correttione dell'ingiuria, poiche riduce à Giustitia colui, c'hà errato. E nella medesima maniera l'ingiusto è detto quello, che stà nell'vniuersale, e nõ è posto in atto; percioch' è opposto al Giusto, che diciamo essere similmente tale, e venendo poi all'atto, si chiama attione ingiusta.

In che maniera s'operi secondo la Giustitia, e come si sia Giusto, & Ingiusto. Cap. X.

HOra par c'habbiamo detto, che attione giusta è il particolare, che vien fatto secondo il Giusto, e la legge vniuersale, e molti possono operare in così fatta maniera, e non esser Giusti, come fanno i cattiui, per timore della pena; & alcun'altri possono similmente fare attioni ingiuste, e non esser'ingiusti, come si comprende chiaro, in chi inuola l'armi al pazzo, accioche non offenda se stesso, & altri; perch' auuenga, ch' egli rubbi; tuttauia non è detto ladro, mà da bene, & auueduto; sarà conueneuole, che consideriamo più particolarmente, per quali attioni giuste la persona merita d'esser chiamata giusta, e per quali attioni ingiuste debba esser detta ingiusta. L'huomo dunque è detto Giusto veramente per l'operationi, che fà secondo la Giustitia; e giustamente, cioè facendo operatione giusta volontariamente. E volontariamente intendo, quando opera,

rà, sapendo d'hauere il principio dell'attioni in se stesso, e non ignorando alcune delle circonstanze; mà conoscendole tutte per se, e non per accidente; percioche può alcuno conoscere d'offender' vn'huomo, e non sapere, nè auuedersi, ch'egli sia suo amico; onde nō l'offende per se, mà per accidente, e'l medesimo dico in tutte l'altre circonstanze. Nella stessa maniera può conoscere, ch'vno gli muoue la mano, e lo fa battere vn' altro, nondimeno quell'atto venendo da forza estrinseca, che non è in lui, non è volontario. Quelle cose dunque, che si fanno per ignoranza, e non conoscendo, e quelle similmente, che si fanno conoscendo, ma che non hanno il loro principio in noi, sono violente, e non si possono chiamare volontarie; e per ciò, ò buone, ò cattiue, che siano, perche non dipendono da noi, nè sono in nostra podestà, non ci apportano, nè lode, nè biasimo. Dico, ch'all'operationi volontarie si ricerca, che siano non solo conosciute, mà che siano oltra di ciò in nostro potere; poiche ne conosciamo molte, e nascono in noi, tuttauia per non esser' in podestà nostra, non sono volontarie, come in non conoscerle, è non essere in nostro potere, non le fà parimente violente; tal'è il digerire, l'incanutire, il morire, e simili, che benche conosciamo tali operationi, e siano in noi, non sono però volontarie, perche non sono in nostra podestà; com'anco mentre non sono conosciute da noi, auuenga che insieme non siano in nostro potere; nondimeno non sono violente, non essendo fuori di noi, & essendo semplici operationi naturali, le quali dalla sola Natura

vengono prodotte. Bisogna dunque, che l'attione giusta, per esser fatta giustamente, sia volontaria nel modo detto; e perch'essa può venire da semplice affetto, ò da elettione: accioche, sia fatta giustamente, conuiene, che sia eletta; percioche se non fosse tale, non verrebbe da precedente consiglio, e sarebbe prodotta à caso, ò da passione, cose contrarie alla Giustitia. E' dunque necessario, che l'attione giusta sia eletta; dico eletta per se stessa, e per l'Honesto, e non per cosa estrinseca da lei. Qual hora dunque l'attione giusta sia fatta, e non conosciuta, nõ sia voluta, e se conosciuta, e voluta, nõ sia eletta per se stessa, e per l'Honesto; è giusta per accidente, e nõ è fatta giustamente, e l'agente non è veramente giusto, mà per accidẽte. Mà quãdo in essa concorrono le conditioni raccontate, la sua attione è giusta; & egli similmẽte è giusto per se, & hà operato giustamente. Percioche tutte le offese, che si fanno altrui, e tutte le cose tanto ingiuste, quanto giuste sono volõtarie, ò inuolõtarie, e per se, ò per accidẽte; e l'inuolõtarie nascono da violenza, ò da ignorãza. Per il che colui, il quale opera per forza, nõ si può chiamare veramente ingiusto, nè ingiusta è la sua attione, se nõ per accidente; conciosiache non vi cõcorra la sua intentione, dalla quale l'operationi nostre si regolano. E nella medesima maniera non è ingiusto, quando ciò fà per ignoranza, se dalla sua ignorãza, però egli non è stato cagione, come gli ebbri, ch'operano bene ignoranti, e l'ignoranza accompagna la loro attione, mà essa non è veramente cagione di tal'atto, mà all'hora n'è cagio-
ne,

ne, quando la persona nõ conosce quelle circostanze, le quali non è tenuta di sapere; come per esempio, ch'in mezo al bosco in vn cespuglio, doue sogliono hauere nido le fiere, sia nascosto vn'huomo; percioche feredo colui in cambio della fiera, s'erra veramente per ignorãza, & è detta disgratia, e mala fortuna, e l'ignoranza, è di ciò cagione. Onde chi per via così fatta opera, e fà altrui nocumento, nõ è ingiusto, se nõ per accidente. Nè parimente è ingiusto, quando offende senza malitia, com'alle volte auuiene a' giuocatori di palla, che giocado nelle strade publiche offendono coloro, che passano; la qual cosa nasce da mala fortuna, come nell'altro caso habbiamo veduto; conciosiache la mala fortuna sia cagione di quell'offesa, mà di questa la cagione venga dall' offensore, il quale per nõ auuertire, come douea, che in così fatto luogo giocando, potea di leggiero offender'alcuno, pecca per propria colpa, mà nõ già per malignità, essendo da ciò lontana la sua intentione. Niun'atto inuolõtario dunque è veramẽte ingiusto, nè ingiusto: veramente è chi l'opera; mà l'agẽte, e l'attioni in tal caso sono ingiuste per accidẽte. Passiamo hora all'attioni volontarie ingiuste. Queste, ò sono prodotte da semplice affetto, ouero da elettione; percioche grandissima differẽza è dell'operare nell' vn modo, ouero nell'altro; poiche l'irato nõ opera con cõsiglio, e non hà così in se stesso il principio del suo mouimento, come colui, ch' opera per elettione. Conciosiache l'irato sia mosso dall' offensore, che per l'offesa lo tirà à vendicarsi, onde subito si risente, con appetito

petito

petito animale più tosto, che ragioneuole, e senz' alcun consiglio. E chi opera per elettione, si muoue per la semplice volontà sua, alla quale è preceduto il consiglio. Oltra di ciò l'attione dell'irato, e l'offesa, che da lui nasce, e sempre manifesta, nè porta sempre congiunta l'Ingiustitia, ond'egli la confessa; mà niega d'hauerla fatta ingiustamente, e sopra ciò si disputa. Mà chi fà atto ingiusto per elettione, non vuole confessarlo, come cosa bruttissima, e che viene da malitia; perche subito sarebbe conosciuto, e giudicato ingiusto, & infame. E di così fatta sorte sono gl' inganni, che nascono ne i commercij, come le falsità, che commettono gli huomini maluagi ne i contratti, le quali da essi sono tenute occulte, e scoprendosi finalmente contra la voglia loro, li fanno conoscere ingiusti, e scelerati. Colui dunque resta, che sia assolutamente, e veramente ingiusto, ch'offende altrui contra Giustia non solo volontariamente, mà per elettione; come similmente dicemmo del Giusto. E per conseguente in ogni particolar genere di cose, nelle quali si può cōuenire alle leggi, colui è particolarmente, e veramēte ingiusto, che fà quell'attioni particolari d'Ingiustitia per elettione. Per la qual cosa ingiusto è detto impropriamente, chi fà cose ingiuste per effetto, e non per elettione. E così adultero è chiamato impropriamente l' huomo, che per guadagno pecca con la Donna altrui, per non adulterare. E medesimamente ladro è detto impropriamente, chi rubba senza intentione di voler rubbare, determinandosi tut-

te le nostre attioni principalmente dal fine, à cui l'indrizziamo.

S'alcuno può patir'ingiuria volontariamente.
Cap. XI.

POiche dalle cose discorse si caua, che propriamente giusto è colui, che fà cose giuste per elettione; & ingiusto, chi fà ingiuria, cioè offende altrui parimẽte per elettione; viene da dubitare, s'alcuno può patire volontariamente ingiuria, come parea, che fosse giudicato da Euripide; percioche introducendo egli Bellerofonte à dire, che volendo, haueua vccisa la Madre, che voleua, ò non volendo egli, lei, che volea; mostra, che la Madre hauesse patita l'ingiuria volontariamẽte; cosa contraria à quello, che già s'è discorso. Egli è dũque da considerare la proposta dubitatione, e da chiarire insieme la qualità d'altri atti, che si veggono intorno al fare, & al patire nel soggetto della Giustitia, e del suo contrario, per hauer piena chiarezza di questa Virtù. Vediamo dunque, se l'huomo può patir'ingiuria volõtariamente, ouero se come il farla è tutto volontario, il partirla, per esser suo opposto, sia sempre in volõtario, ò s'alcuni la patiscano volontariamente, & alcuni altri inuolontariamente. E perche il patire la ragione, e'l patire il Giusto, vien opposto al far la ragione, e'l Giusto, pare, che sopra di essi nasca la medesima dubitatione, e che 'l patire la ragione, e'l Giusto, sia così inuolontario, com'è volontario il fare il Giusto, e la ragione. Laõde

de pare ragioneuole, che'l patire ingiuria, e 'l patire il Giusto s'oppongano nel medesimo modo à fare ingiuria, et al fare il Giusto, che sono contrarij, cioè se 'l fare il Giusto, e l'ingiuria sono volõtarij, che'l patire il Giusto, e l'Ingiuria siano inuolontarii, e se quelli sono inuolontarij, questi siano volõtarij. Mà egli è manifesto, che non tutti coloro, che patiscono ragione, la patiscono volõtariamente; e sarebbe cosa sconueneuole da credere; percioche li condannati, e puniti non patiscono volontariamente, ne anco quelli, che patiscono ingiuria, essendo simili à quelli, che patiscono ragione, non la patiscono tutti volontariamente. Laonde rimane, che tutti patiscono l'Ingiuria inuolontariamente, ò parte sì, e parte nò. E perche chi patisce ingiuria, patisce cosa ingiusta, consideremo ancora se chi patisce cosa ingiusta, patisce scambieuolmente ingiuria. Et conciosiache niuno possa patire, quando nõ vi sia chi faccia, essendo relatiui; le diuerse conditioni, che accaderanno nel fare quelle medesime, conuerranno al patire. Si come dunque al fare si può attribuire il Giusto, e l'Ingiusto in due modi, per se, ò per accidente, e tal patire conuiene il Giusto, e l'Ingiusto nella medesima maniera, per se, e per accidente; dico, che si possono fare, e patire cose ingiuste per se, e per accidente. Percioche non è la stessa cosa il fare cose ingiuste, e commettere l'Adulterio per elettione, ò per passione, e per affetto, come di sopra dicemmo; conciosiache per elettione sia adultero, & ingiusto per se, e per affetto sia tale per accidẽte. Et al far douendo corrispondere il patire, succede simil-

mente, che sia differente il patire per se, e per accidente il Giusto, e l'Ingiuria. E l'istesso auuiene nel fare, e patire il Giusto, che non è il medesimo il farlo, ò patirlo per se, ò per accidente. E conciosiache l'offendere per se, e'l fare ingiuria sia riposto nell'offendere altrui per elettione, conoscendo quello, che si fà, contra chi, con chi; e come si fà, e tutte l'altre circonstanze; di quì s'accresce la proposta dubitatione, & insieme ne nasce vn'altra. Perche l'incontinente offendendo se stesso volontariamente, conoscendo tutte le circonstanze, manifesta, che l'huomo da se stesso può patire ingiuria volontariamente, la qual cosa pare, che porti non picciola dubitatione. Oltra di ciò il medesimo inconueniente sofferendo alle volte, ch'vna Meretrice l'offenda, e conoscendolo, e volendolo, conferma la dubitatione proposta da principio; che la persona possa patir'ingiuria volontariamente. Venendo dunque à sciogliere così fatte dubitationi, dico essere necessario aggiungere alla diffinitione hora accennata dell'ingiuria in vn'altra particella, con dire, che l'Ingiuria è offesa fatta dall'offenditore per elettione conoscendo tutte le circostanze, contra la volontà dell'offeso, e così dall'vltima particella, c'habbiamo aggiunta alla diffinitione, si compréde, ch'vno può da vn'altro esser' offeso, e patir cose ingiuste volontariamente, mà ingiuria nò, talche alcuno non può dire d'essere ingiuriato, consentendo al danno, che riceue, percioche non vuole con tutto ciò l'Ingiuria, conciosiache l'huomo non volendo se non quello, che stima esser bene, sia lontanissimo dal riceuere Ingiu-

giu-

giuria. E l'incontinente non patisce ancora esso l'offesa; perche creda, che ciò sia assolutamente bene; anzi opera contrario à quello, che crede si dourebbe fare. Perche chiudendo gli occhi al bene honesto li apre al diletteuole dalla cupidigia propostogli, come a suo luogo vedremo. Perilche lasciandosi guidare dal Sensuale appetito, non si può dire, che per se s'appigli al male, mà al bene per accidente; onde per conseguente non si potrà manco dire, che volontariamente patisca l'Ingiuria, poiche non la vuole per se, perche essendo cosa cattiua, e biasimeuole, non può essere per se voluta da alcuno. E così non solo l'offese volontariamẽte riceuute nella persona, mà li danni ancora volontariamente sopportati nella robba non sono ingiurie, come auuẽne à Glauco con Diomede appresso Homero, perc'hauendo Glauco dati volontariamente l'armi d'oro, che valeano cento buoni, per quelle di ferro, che valeuano oue nõ hauea patito Ingiuria alcuna. Percioche'l dare in questa maniera il suo è in potere di chi lo dà, mà il patire l'Ingiuria non è in potere del medesimo, mà conuiene; che ci sia l'agente, che per se volontariamente la faccia, e l'Ingiuriato, che inuolontariamente la patisca; e non è oltra di ciò l'ingiuria in potere dell'Ingiuriato; perche 'l volere riceuere ingiuria è vn voler riceuer male sotto ragione di male, nõ potendo l'ingiuria in rispetto di chi la riceue hauer'altra forma, che di male; mà questo è impossibile in huomo, che non sia pazzo, poiche non si vuole mai cosa alcuna, se non in quãto la giudichiamo buona, ò sia poi veramente buona, ò

apparente, perche già da noi fù conchiuso, che l'oggetto della volontà assolutamente era il vero bene, e della volontà di questo, e di quello era oggetto quello, ch'à questo, & à quello parea bene. Non può dunque l'ingiuriato riceuer Ingiuria volontariamente in quanto ingiuria, e non è in suo potere; mà è bene in potere di chi la fa, perc'hauendo in esso apparenza di bene, può volerla, e farla. Ripigliando dunque il nostro ragionamento, dico, che dalle cose discorse, si potrà venire in piena chiarezza delle dubitationi proposte, che l'huomo volontariamente non può esser ingiuriato; onde viene anco in chiaro; che non è la stessa cosa il patire Ingiuria, e il patir ragione. Percioche l'Ingiuria è sẽpre inuolontaria nell'ingiuriato, mà il patir ragione è perche s'habbia più bene, e minor parte del male, ò perche s'habbia più male, e minor parte di bene di quello, che si ricerca, il patir ragione nel primo modo, e'l riceuer'il bene è sempre volontario. E da questo si vede insieme, che'l patir l'Ingiusto non é lo stesso, che'l patir l'Ingiuria, nè il far l'ingiusto l'istesso, che'l fare Ingiuria, conciosiache'l fare, e patire cosa ingiusta sia più vniuersale del fare, e del patire ingiuria, poiche così quelli, che fanno, come quelli, che patiscono Ingiuria, fanno insieme, e patiscono cosa ingiusta; mà scambieuolmente non siegue, chi fà, e patisce cosa giusta, che faccia, e patisca insieme ingiuria. Vien'anco chiara la risposta alla dubitatione fondata sopra l'autorità d'Euripide; percioche se la Madre di Bellorofonte sostenne volontariamente d'esser vccisa, patì l'ingiusto

per se, mà nō già per l'Ingiuria, come s'è veduto; perche l'Ingiuria è volontaria nell'ingiuriante, e inuolontaria nell'ingiuriato. E con la medesima risposta si scioglie la ragione dell'Incontinente, che comporta d'essere battuto, & oltraggiato dalla Meretrice; poiche sopportando ciò di sua volontà, possi ben'affermare, che patisca cosa ingiusta, desiderando per così fatto mezo la gratia della Meretrice, mà in niuna maniera non è già da dire, che patisca Ingiuria, non la sopportando inuolontariamente. E'l medesimo incontinente, benche se stesso offenda; non s'ingiuria; percioche ò vuole il male, che patisce sotto ragion di bene, ò non lo vuole; se lo vuole, non patisce Ingiuria, conciosiache ella come s'è prouato, sia male per se, e si sopporti inuolontariamente; mà se non lo vuole; è similmente chiaro, che non si puó dire, ch'egli se stesso ingiurii volontariamente. Mà per chiarire meglio, se l'huomo possa fare à se stesso Ingiuria, verremo à considerarlo più in particolare. Però diciamo, che fare veramente ch'egli possa farlo, percioche chi s'ammazza, opera conoscendo tutte le circostanze volontariamente contra la Giustitia vniuersale, e così fà à se stesso cosa ingiusta, & Ingiuria. Ch'opri contra la Giustitia vniuersale, ammazzandosi, è manifesto; poiche le cose di tal qualità cattiue, che dalle leggi non vengono cōmandate s'intendano vietate. Mà con tutto ciò non è da dire, che l'huomo faccia à se stesso Ingiuria, benche operi contra la Giustitia vniuersale, poiche patisce il male volontariamente, la qual cosa è lontana dall'In-

giu-

giuria, che, come habbiamo prouato, è inuolontaria:
laonde se l'ammazzar se stesso è cosa ingiusta, e vogliamo, che sia Ingiuria, diremo (che tal Ingiuria sia contra la Città, priuandola d'vna sua particella, e membro. Onde le Republiche anco per così fatta cagione danno quelle pene, che possono, à coloro, che di vita si priuano, con vietar loro la sepoltura, & infamarle. Non è dunque da dire, che l'huomo possa ingiurar se stesso, contrauenendo alla Giustitia vniuersale, mà non è anco dà credere, ch'egli se stesso ingiurii secondo l'Ingiustitia particolare; percioch'essēdo quiui dalla parte dell'offeso la perdita: perche hà meno dell'offenditore: seguirebbe se la persona potesse se stessa ingiuriare; c'hauesse nello stesso tempo, e più, e meno, e si darebbe, e si torrebbe la stessa cosa nel tēpo, e insieme l'harebbe, e non l'harebbe. Di più il Giusto, e l'Ingiuria s'esserciterebbe cō se stesso solo, la qual cosa è falsissima per quello, c'habbiamo mostrato, essercitādosi la Giustitia cō gli altri, & essēdo bene d'altri, & insieme l'Ingiustitia suo cōtrario, operādosi nel medesimo modo cō altri. Oltra di ció colui, che fà Ingiuria, non solo opera spontaneamente, e per elettione, mà è ancora primo à far l'offesa, senz'essere prouocato. Conciosiache la persona; la quale prouocata rioffende, non faccia ingiuria, e ció sia ammesso dalla legge. Mà nell'offesa, che fà l'huomo à se stesso, non si vede, che l'Ingiuriante operi prima, e che di poi l'Ingiuriato patisca; mà egli solo è quello, che nel medesimo tempo fà, e patisce. Oltra di ció essendo riposta l'Ingiuria ne' particolari, e

nelle

nelle cose, sopra le quali è fatta, douendo l'huomo fare ingiuria à se stesso, bisognerà, che s'ingiurij in qualche sua cosa particolare: onde se vorrà ingiuriarsi ne i danari, e nella robba, bisognerà, che pigliando i suoi danari, sia detto ladro; e se vorrà farsi ingiuria, e cõmettere contra se stesso Adulterio; lo farà giacendosi con la propria Moglie. Laonde se tali cose sono sciocchezie, e non si può dare soggetto alcuno particolare, nel quale l'huomo possa ingiuriarsi; seguita, ch'egli non potrà assolutamente farsi legittimo. E così nella Giustitia vniuersale, e nella particolare non puó ingiuriar se stesso; quantunque se stesso possa ferire, & ammazzare. Percioch'egli facendo ció, non è per fine di scõpiacersi, nè di farsi male, mà per acquistar bene da lui giudicato maggiore, che non è la sanità, ó la vita: al cui nocumento, ó perdita, se bē è cõseguente il dãno di chi è offeso, nõ vi è però conseguente l'Ingiuria. E così coloro, i quali si danno nell'altrui mani per essere vccisi à fine di fuggire vn male, che par loro maggiore della Morte, come auuiene a' disperati; essendo offesi di propria volontà; non si può dire, che sopportino volõtariamente l'Ingiuria, benche vnlontario sia il dannno non si potendo chiamare ingiuria quella, ch'è fatta di volere dell'offeso: si vede insieme, che'l fare, e'l patire Ingiuria è cosa cattiua; percioche l'vno si parte dal mezo, e quello hà più, e questi meno, che nõ cõuiene: Mà di peggior cõditione assai è il farla, che il patirla, come s' è ancora detto; conciosiache quello sia sempre cõgiunto con intera malitia assolutamente, cioè quando s'ingiu-

ria altrui con elettione; ouero è partecipe di malitia; come quando per passione, e per affetto s'offende altrui. Percioche nõ tutte le cose ingiuste, che si fanno volontariamente, sono con intera Ingiustitia, nè fatto ingiustamente, come s'è detto; doue l'esser' ingiuriato è senza colpa alcuna; percioche niuno di sua volõtà lo vuole; nè per conseguente nasce da sua intentione. Mà per accidente puó ben'essere, che sia peggio il patire ingiuria, potendo accadere, che l'offeso, ingiuriato rimanga stroppiato, e se ne muora, e che l'ingiuriante non habbia male alcuno. E se pure si volesse sostenere ostinatamẽte, che la persona potesse fare ingiuria à se stessa; ció si direbbe per vna certa simiglianza; e tal cosa haurebbe luogo nelle sue parti, e potenze, in dispetto l'vna dell'altra; e si potrebbe dire, che la parte irragioneuole facesse alla ragioneuole Ingiuria, quando ricusasse il suo imperio, nè volesse vbbidirle, e che la ragioneuole all'hora giustamente operasse quando la reggesse; mà tale Giustitia è come la famigliare, che la persona tiene verso le cose proprie, come quella del Padrone verso il Seruo; e non è la Giustitia legittima, di che s'è trattato, e che non si può esercitare se non cõ altri, & à quella di propria volontà contrauenendo, e con elettione, s'è veramente ingiusto, e si commette Ingiustitia, & Ingiuria.

Nel-

Nell' ingiusta distributione de' beni, di chi sia l'Ingiuria, e della definitione d'essa. Cap. XII.

HAuendo noi conchiuso, che l'Ingiuria è in potere di chi la fà, e non di chi la patisce, nasce occasione da dubitare intorno alla distributione de gli Honori, e de gli vtili, se chi comparte ad vno de' beni sopra il suo merito, à chi ne riceue meno de meriti si può dire, che faccia Ingiuria, ò pure l'Ingiuria sia in colui, che tali beni riceue indegnamēte. Percioche riguardādo da vna parte, che'l far'Ingiuria è in potere di chi la fà, essēdo in potere del distributore il dare il più, e meno, pare, che da esso s'habbia anco da riconoscere l'Ingiuria. Mà dall'altra parte, perche chi fà ingiuria, s'vsurpa più del douere, non si vedendo nel distributore vsurpatione alcuna, e l'eccesso del bene fuori del merito essendo in potere di chi riceue, pare, che l'Ingiuria sia in chi hà riceuuto, e nō in chi hà cōpartito il bene. E se volessimo, che l'Ingiuria fosse nel distributore, nascerebbe nuoua occasione da dubitare sopra quello, che già è stato risoluto da noi. Percioche il distributore dando più à chi merita meno, e meno è chi merita più, se facesse Ingiuria, potendo egli per modestia pigliar per se minor parte di quello, che se gli conuerrebbe, e darne maggiore ad altri, sarebbe ingiuria à se stesso, e la patirebbe spōtaneamente. Rispondendo dunque prima all'vltima dubitatione, egli è da dire, che colui, il quale per modestia piglia per se minor parte del ben proposto, non

piglia assolutamente minor parte di bene; poiche si piglia maggior parte d'Honesto, e di riputatione, come auuiene à coloro, che per Magnanimità cedono de' Magistrati, e de gli Honori à gli Amici, & à Compagni. Percioche auuenga che in così fatto caso patiscano danno; tuttauia non patiscono Ingiuria, essendo tal dãno volontario. Laonde passando all'altra dubitatione, dico, che l'Ingiuria vien fatta da colui, il quale cõparte contra il douere il bene altrui, e non è sempre in chi lo riceue. Percioche l'Ingiuria non è riposta in hauer appresso di se la cosa ingiusta, mà in hauer hauuto in suo poter il principio, donde è deriuata tale operatione, cioè in hauerla fatta spontaneamente, e per elettione; perche à far'Ingiuria non è basteuole il far altrui semplicemente offesa; posciache l'armi, gl'Instromenti, e i Serui, i quali mossi, e violentati da altri offendono, sarebbono ingiusti, cosa falsissima; conciosiache se ben fanno cosa ingiusta, non la fanno con elettione, mà per accidente. Similmente douendo l'ingiuriante operare volontariamente, e conoscendo tutte le circõstanze, s'alcuno essendo ignorante del Giusto legittimo, mà conoscendo il naturale, giudicherà contra il legittimo, nõ farà con tuttociò Ingiuria, nè cosa assolutamente ingiusta, mà ingiusta in qualche parte: dico in qualche parte, perche farà contra il Giusto legittimo: Non farà poi ingiusta assolutamente, si perche farà cõforme al Giusto naturale, come perche verrà contra il legittimo inuolontariamente, essendo fatta ignorantemente: Mà chi distribuisce inegualmente, e giudica cõ-

tra-

trario al Giusto legittimo, sapendolo; per acquistar gratia, ò per vendetta, ò per danaro, ò per qual altro si voglia rispetto, egli veramente ingiuria, & hà più di quello, che conuiene, e se non hà più di quello, ch'egli ingiustamente distribuisce frà le parti, come del terreno, ò della Casa, che dà alla persona, à cui non deue: riceue tuttauia per così fatto giudicio ò danari, ò gratia, ò vendetta, ch'è più di quello, che deue. Laonde viene manifesto, che l'ingiuria è in colui, che distribuisce, e nõ in chi riceue piú di quello, che conuiene. E in quello, che distribuisce, è per se, e non per accidente, come sono gl'instrumenti, & in quello, che distribuisce, non ignorando, perche sarebbe pur per accidente, e distribuisce contrario al Giusto legittimo, conoscendo, e volendo. E colui, che riceue il più, non l'hauendo procurato, non fà Ingiuria alcuna, non venendo da sua volontà; mà quando l'haueße procurato, corrompendo il Giudice, opererebbe insieme col Giudice, e col distributore la cosa ingiusta, e verrebbe à parte dell'Ingiuria, la quale tuttauia sarebbe sempre più nel distributore, e nel Giudice, che nel riceuitore, per essere stato assolutamente in suo potere il principio, e'l mouimento dell'attione. Hó detto, che l'Ingiuria è nel distributore, ch'opera volontariamente, contra il Giusto legittimo; percioch'essendoci il Giusto anco naturale, ch'è assolutamẽte Giusto, la persona, che sia ben disposta per natura, nõ può mai operare cõtrario ad esso per ignoranza, hauendo già veduto, ch'egli è di tal sorte, che piega gli huomini naturalmente ben disposti à conoscerlo, e voler-

ſerlo. Laonde raccoglieremo dalle coſe diſcorſe, che l'Ingiuria è offeſa fatta altrui per elettione, ſenza eſſer prouocato contra il volere dell'offeſo. Dico per elettione, perche ſe foſſe ſenza, ſarebbe certo attione ingiuſta; mà perche ſarebbe inuolontaria, ò cagionata da affetto, non ſarebbe fatta ingiuſtamente, e così non ſarebbe ingiuria. E dicendo per elettione ſi moſtra, che ſia non ſolo volontaria, mà che di piú ſia accompagnata da conſiglio; dico poi ſenza eſſere prouocato, perchè quando foſſe prouocato, nõ ſarebbe attione ingiuſta, eſſendo ammeſſo dalle leggi, e dalla Natura l'offendere, e vendicarſi, per difenderſi. Percioche colui nõ dà principio all'Ingiuria, che prouocato offende co i debiti modi per la propria difeſa, mà chi hà prouocato il compagno ad Ira. S'è poi detto contra la volontà dell'offeſo, perche ſe foſſe di ſuo volere, l'ingiuriante non lo ſcompiacerebbe contra l'intentione d'eſſo ingiuriante, & inſieme quella dell'ingiuriato, hauendo veduto, che niuno vuole il male. E benche la definitione dell'Ingiuria poſta da Ariſtotile nella Rettorica ſia più larga di quella, c'hora s'è detta, affermando egli, che l'Ingiuriare è nuocere altrui contra la legge, coſa che non ſolo abbraccia l'attione ingiuſta fatta ingiuſtamente, in che ſtà la propria Ingiuria, mà comprende inſieme l'attione ſemplicemente ingiuſta, che non è propria Ingiuria. Tuttauia ció non è ſconueneuole; poiche baſtò per ſeruitio della Rettorica dare vna definitione, che così abbracciaſſe l'Ingiuria impropria, come la propria, non gli occorrendo trattare quiui ſottilmente di così fatta

ma-

materia; doue nell'Etica discorrendosi per se, è stato necessario porla nella maniera, c'habbiamo veduto.

Dell'Equità. Cap. XIII.

HAbbiamo fin quì veduto, che cosa è il Giusto naturale, e'l legittimo, e per quali attioni l'huomo possa essere veramente giusto, & ingiusto, e per quali nò, e s'egli volontariamente possa essere ingiuriato, e se possa fare à se stesso Ingiuria; & hauẽdo chiarito insieme l'altre dubitationi, ch'intorno al fare, & al patire Ingiuria veniuano proposte; siegue, che parliamo dell'Equità, con mirare, che cosa sia in rispetto alla Giustitia, e'l suo Giusto, che cosa sia in rispetto del naturale, e del legittimo; e per comprendere ciò meglio consideremo alquanto la materia della Giustitia; perche dalle dubitationi, che vi nasceranno sopra, conosceremo, onde nasca l'Equità, e che cosa sia. Dico dũque, che se bene ciascun'attione giusta cade sotto qualche vniuersale, nondimeno nõ essendo la materia dell'attioni humane necessaria sì, ch'in vna medesima maniera, e con le stesse circostanze tutte possano accadere; il Legislatore, che tutti i casi particolari per esser'infiniti, & incomprensibili, non hà potuto preuedere, tutti anco nõ hà potuto particolarmente abbracciare nella sua legge, quantunque con molta prudenza l'habbia fatta, e contenga quello, che'l più delle volte suol'intrauenire: Onde per non poter determinare precisamente ogni cosa, & esser costretto à stare sù l'vniuersa-

le,

le, accadono de' casi, che chi volesse loro prouedere assolutamente, e con l'vniuersalità della legge, senza hauer riguardo ad altro, parrebbe ingiusto. Così quando la legge cõmandasse, che chi ammazzasse fosse ammazzato e ch' vn Cittadino vccidesse persona, della quale fosse certificato, che volesse leuare la vita al suo Principe, sẽza dubbio cõsiderãdo le parole della legge assolutamẽte, egli dourebbe morire. Mà riguardãdo il beneficio, ch' egli ha uesse fatto, s'haurebbe da sẽtẽtiare in cõtrario, & eseguendo la legge secondo il suo rigore, si farebbe Ingiustitia. Essendo dunque necessario ne i casi raccontati rimediare à gl'inconuenienti, che nascerebbono per difetto della materia, la quale non comporta, che le leggi si possano stendere à tutti particolari, come douremo noi risoluere, che si debba fare? E veramente sarebbe sconueneuole, che'l Giusto legittimo, e le cose appartenẽti alle leggi douessero esser regolate da altro, che da Virtù. E se diremo, che qualche Virtù le corregga; questa douendo operare intorno à gli atti della Giustitia, ó sarà la stessa cosa con la Giustitia, e così sarà souerchia; ó essendo diuersa, seguirà, ch'intorno à i medesimi atti trauaglino due Virtù diuerse; la qual cosa è fuori di ragione, & impossibile. Mà veggiamo, in che maniera si fà questa correttione; ch'insieme rimarranno sciolte le difficoltà proposte, e ritroueremo l'Equità. Douendosi dunque rimediare al caso, che dalle leggi nõ è compreso; è necessario correggere essa legge. E perche il Giusto legittimo, come s'è veduto, è prodotto dal naturale, è ragioneuole ancora, che le sue leggi,

li, mancando in qualche parte, s'indrizzino, e correggano col Giusto, e con la bōtà naturale, e l'habito, per mezo del quale ciò si conseguisce, vien detto Equità. Percioche la stessa regola, ch'indrizza à buon fine, ne sollieua ancora da gli errori, e ne rimette per la via, qualhora si smarrisca, ò si cada. Questa Equità dūque, che nasce dal Giusto naturale, corregge la legge, e non in ogni parte, mà in quella solamente, nella quale mãca, e non per difetto d'essa, che buona, mà per l'incertezza della materia, che non hà potuto essere compresa dall'vniuersale; percioche se fosse cattiua per altro, meriterebbe d'essere annullata, e non corretta, nè apparterebbe all'Equità, e così la corregge, non in ogni maniera, perche sarebbe sconueneuole seguire il giudicio d'ogn'vno, mà in quella, ch'è più ragioneuole di tutte, cioè come farebbe il Legislatore se fosse presente, & in c'haurebbe fatto essa legge, s'hauesse potuto preuedere il caso successo, che da quella non è compreso. Dico, che la più ragioneuole maniera, con la quale si possa correggere la legge, è il riguardare all'intentione del Legislatore nel modo detto. Perc'hauendosi egli proposto, in farla, il ben publico, correggendola conforme al suo fine, la correttione è giusta, e gioueuole, piegando poi in tal correttione alla più benigna, & alla più piaceuol parte; percioch'è secondo la natura, e la mente dello stesso Legislatore, il quale, come il Medico discreto, cerca di sanar sempre, che può, co' rimedij piaceuoli, e si serue solamente de gli aspri del ferro, e del fuoco in casi acerbissimi, e disperati. E così da quel-

lo, ch'è detto, si raccoglie, che l'Equità è vna Virtù; che corregge la legge in quella parte, nella quale manca per l'incertezza della materia, nella maniera, che farebbe il Legislatore, se fosse presente, & in che l'haurebbe formata, s'hauesse preueduto il caso seguito; che dalla legge non è contenuto, piegando sempre alla più benigna parte. E da questa definitione si caua, quando l'Equità deue hauer luogo, & insieme il modo, col quale si deue esercitare. Percioche dicendo, ch'ella corregge la legge in quella parte, nella qual manca, e mancando all'hora ciascuna cosa nel suo essere, mentre non ottiene il suo fine, ò fà cosa contraria ad esso; l'Equità hà luogo sopra la legge, mentre nasce cosa, ch'esequendo la Giustitia secondo le parole d'essa legge, non si consegnisca il beneficio publico, e se gli cotrauiene, contrario il suo fine. Il modo poi di correggerla è similmente nella stessa definitione accennato, dicendosi, che si deue fare nella maniera, che farebbe il Legislatore, se fosse presente, col fine del beneficio publico, cioè sopraintendendo qualche propositione non scritta del Giusto naturale, alla scritta, e legittima, ò limitandola per vigore del medesimo Giusto naturale, come se la legge ordinasse, che l'huomo, il quale di notte scalasse le mura, fosse decapitato, e si trouasse, chi ciò hauesse fatto, per auuertire il Principe di pericolo imminente al suo stato, & alla sua persona, l'Equità riguardando, che in esequire la legge s'opererebbe contra il beneficio publico, al qual'è indirizzata, non vorrebbe eseguirla, mossa dal Giusto naturale, che dice, le leggi non si hanno da esercitare con-

tra

tra il beneficio publico. E riuolgendosi ad vn'altra proportione dello stesso Giusto, ch'afferma le parole del retto Legislatore douersi regolare dalla sua intentione, si mouerebbe conforme alla mente d'esso à limitare, e correggere la propositione rigorosa della legge, dicēdo, che si deue decapitare chi hà scalato le mura, quando à ciò non sia stato mosso per manifesto pericolo della salute publica, Laonde l'Equità è Virtù, e non è diuersa dalla Giustitia, e nondimeno non è la stessa Virtù, ch'è la Giustitia legittima; mà è vna particella, & vna spetie della Giustitia Ciuile, & è più giusta di quella legge, e di quel Giusto scritto, che corregge; mà non è giusta del Giusto naturale non scritto, che riguarda la salute publica, alla cui mira fà la correttione, e da quella deriua. E così parte opera intorno à i medesimi atti del Giusto legittimo, e parte nò. Percioche correggendo la legge nel particolare, che non hà potuto comprendere, s'affatica intorno ad atti, che da essa non sono considerati; mà cadendo poi tali atti sotto la medesima materia delle leggi, e potendo esser giudicati da esse, appartengono anco alle medesime leggi, e gli haurebbono potuto comprendere, se dal Legislatore fossero stati preueduti; talche i medesimi atti sono considerati diuersamente dall'Equità, e dalla Giustitia legittima. E colui, che possiede quest'habito, ritruoua il mezo frà la rigidezza della legge; e'l caso compassioneuole, che da quella non è precipitosamente contenuto, e la modera, e riduce ad egualità. E per coseguente non è rigoroso esecutore del Giusto, tirando alla parte più

acerba, mà diminuisce la rigidezza, quantunque per vigore della legge potesse seguirla. E possiamo simigliare l'Equità al regolo di piombo, del quale si seruiuano i Lesbij nelle fabbriche loro; percioche s'adattaua alle piegature, alle concauità, & eminenze delle pietre senza romperle, e mutarle. Poiche l'huomo da bene si serue similmente d'essa Equità, supplendo al mancamento della legge senza guastarla. E così ella è vna regola indeterminata, che serue à i casi indeterminati, i quali alla giornata possono accadere per l'vniuersalità della legge, ch' à tutt' i particolari non può discēdere.

Sopra qual Giusto cada l' Equità.
Cap. XIV.

DAlle cose discorse, se bene si potrebbe conoscere, se sopra ogni Giusto cade l'Equità, e sopra quale; nōdimeno per chiarezza di questa materia ne discorreremo ancora più à pieno. Che l'Equità dunque corregga il Giusto legittimo, non è alcuno, che dubiti, mà del naturale è non poca dubitatione; percioche molti dicono, ch'egli è di più sorti; e, per quanto importa al presente proposito, vna sorte affermano essere precettiua, & vn'altra permissiua, la precettiua vieta da vna parte, che si facciano alcune cose, che di loro natura sono sempre cattiue, come il Furto, l'Adulterio, l'Homicidio, e simili. E da vn'altra commanda, che si facciano quelle, che sono sempre buone, come si faccia ad altri quello, che vorremo per noi stessi. Sopra quelli cō-
man-

mandamenti dunque, & attioni, che prohibiſcono coſe continenti ſempre in ſe maluagità, e vitio manifeſto, nō accade correttione alcuna. Similmente ne i precetti delle coſe, che ſono ſempre buone, non ha luogo l' Equità, perche non eſſendo quiui mai errore, non é manco biſogno di correggerlo. Mà nelle coſe permiſſiue par bene, che cada correttione, percioche il poſſedere i beni, e i frutti della terra in commune, ch' è chiamato Giuſto naturale, e permeſſiuo, e'l godere tutti la libertà, ch'era ſimilmente permeſſo dalla Natura, veggiamo, c'hà riceuuto alteratione, e correttione, per eſſere ſtato abuſato dalla malignità de gli huomini. In maniera, ch' i campi, ch'erano communi, ſi ſono diuiſi, e fatti particolari, e la libertà è ſtata riſtretta, e ci ſono ſtati ſopraposti i Gouernatori, e i Principi. E coſí vogliono alcuni, che ſopra il Giuſto naturale permeſſiuo, il quale ſi può diuidere in altre ſpetie, poſſa cadere l' Equità, e la correttione. Mà queſta opinione, che da molti viene accettata, è lontana dal parere d' Ariſtotile, e contra d'eſſa ſi può prima dire, che'l Giuſto permiſſiuo correggibile non è naturale. Percioche'l Giuſto naturale è cagione, che tutti gli altri Giuſti ſiano tali, & è miſura, e regola loro. Per la qual coſa, ò il Giuſto permiſſiuo nō ſarà (come s'è detto) Giuſto naturale, ouero ſeguirà, che'l Giuſto naturale norma degli altri giuſti verrà da altri regolato, e ſi trouerà vn Giuſto più perfetto del Giuſto naturale, e ſi darà regola alla regola, e ſi potrà procedere in infinito. Oltra di ciò le propoſitioni, che coſtoro chiamano permiſſiue, non ſi poſſon chiamare

naturali, ſecondo la definitione del Giuſto naturale data da Ariſtotile; conciosiache non ſiano accettate da tutti gli huomini di ſano Intelletto, nè ſiano appreſso di loro immobili, nè contengano ſenza contradittione alcuna l'Honeſto naturale, come ricercano le propoſitioni di così fatto Giuſto. Poiche non tutti gli huomini di giudicio haurebbono ammeſſo, che i frutti della terra doueſſero indiſtintamente eſſere communi à ciaſcuno, vedendo, che di quì le perſone poteano eſſer negligenti in ſeminarli, piantarli, e coltiuarli; onde non haurebbono raccolta copia à baſtanza, ò non tanto buona, come ſi ricercaua. E quello, che più importa, tanto il negligente, quanto il diligente ne ſarebbe ſtato partecipe, coſa ingiuſtiſsima, e contra l'Honeſto. E per cagione di ció moſtra Ariſtotile nella Politica, che le facoltà non debbano eſſere communi, non eſſendo ſecondo la Natura. Nella medeſima maniera non haurebbono ammeſſo, che foſſe Giuſto naturale, che tutti gli huomini foſſero liberi. E non intendo hora per libero quello, ch'è oppoſto allo Schiauo; mà chi può viuere aſſolutamente, come gli aggrada ſecondo il Sēſo, ò la Ragione. Percioche ſi sà communemente, che tutti non naſciamo con egual diſpoſitione alla Ragione, e nō ſiamo atti à reggerci, e gouernarci egualmente bene. Anzi perche molti, eſsendo di debole Intelletto, non conoſcono il proprio bene, laſciandoli godere la libertà, non l'otterrebbono, e turbarebbono la propria quiete, e quella de gli altri. Onde dependendo nel viuere loro dalla ſcorta, e dall'aiuto altrui, ſi poſſono chiamare anzi Ser-

ui

ui per natura, che naturalmente liberi; & è loro gioueuole vbbidire altrui, e dannoso il non farlo. E coloro si mostrano per natura veramente liberi, che sono atti à reggersi, come dal medesimo Aristotile s' accoglie nel primo della Politica. Per la qual cosa quella propositione assolutamente presa non può esser'honesta, nè per conseguente naturale, e ricerca limitatione, con dire, che tutti gli huomini debbono esser liberi, i quali sono atti à reggersi secondo l'Honesto. E posto ancora, ch' ogn' huomo fosse stato d'egual dispositione, e ben dotato dalla Natura, non haurebbono con tutto ciò le genti di giudicio tenuta vera, nè assolutamente buona quella propositione, nè stimata naturale, che ciascuno hauesse potuto godere particolarmente la sua libertà. Percioche l'huomo essendo Ciuile, è indirizzato à godere i suoi beni, e la sua libertà in compagnia conforme alla vita Ciuile. Laonde non ammettend' ella, che ciascuno indifferentemente goda la libertà sua priuatamente, mà sotto leggi, & ordini, co' i quali si è tenuto ad vbbidire sempre ad vno, ò parte ad vbbidire, è parte à commandare à gli altri, indirizzando la libertà particolare alla publica, & al beneficio commune, & all'honesto, è chiaro, che tale propositione assolutamente presa sarebbe riputata falsa, e non naturale. E così viene insieme manifesto, che quando anco ciascuno hauesse in particolare vsata rettamente la propria libertà, che tuttauia erano necessarij i Principi, e le Republiche, per ridurre il ben priuato al publico, tirando l'huomo à quella compiuta perfettione

nella

nella vita attiua, alla quale viene dalla Natura disposto, & inclinato. E però i Principi, e le Republiche non hāno hauuto origine dall'abuso della libertà particolare, come pare, ch'altri vogliano intendere, mà principalmente dal fine della bellezza, e della perfettione della compagnia Ciuile, come mostra Aristotile, affermando nella Politica, che la Città è da Natura, e prima secondo la Natura, dipendendo ella principalmente da quella forma di Republica, con la quale i Cittadini si reggono. E quì non è parimente da tacere, che coloro, da quali è posto, che fosse Giusto naturale il possedere in commune i frutti della terra, dicono, che'l vietare il Furto è similmente Giusto naturale, cose frà loro contrarie. Poiche vna delle due è manifestamente falsa, & amendue non possono essere insieme vere; e l'vna distrugge l'altra. Conciosiache se i frutti della terra doueano essere communi, non si potea dare sopra di essi il Furto, e se'l Furto si daua, cessaua la communicanza naturale, che si diceua.

Sopra quali propositioni cada l'Equità, e quali contengano il Giusto naturale. Cap. XV.

MA' per iscoprir meglio, sopra à quali propositioni cada l'Equità, e quali contengano il Giusto naturale, considereremo, quale sia la prima propositione naturalmente vera in questo proposito, & in che maniera da essa tutte l'altre, come da loro fon-

fondamento deriuano. Egli è dunque manifesto, che la Natura tenendo di noi quella cura, che suole di tutte le cose, e massime di suprema eccellenza da lei create, brama, quasi benigna Madre, la nostra perfettione, e perch'ella deue nascere principalmente da noi stessi, à noi ancora hà dato vn'intenso, e continuo desiderio di conseguirla. E così il primo fondamento, e la prima radice piantata nel nostro cuore è il desiderio d'ottenere il nostro bene, dico il nostro, intendendo il proprio dell'huomo. Percioche si come le piante non si conseruano col nudrimento delle fiere, e frà queste il bene del Cauallo non è lo stesso, ch'è quello del Cane, e ciascuna spetie hà il suo differente dall'altro, cos'il bene humano non può esser commune con quello delle piante, e delle fiere (ancorche l'huomo contenga in se le perfettioni loro, & in più eminente modo (come già dicémo) mà conuiene, che il ben dell'huomo sia il suo proprio. Per la qual cosa da tale principio nasce la prima propositione, ch' ogn' huomo desidera il suo bene. E perche al bene è contrario il male, nasce dalla prima per consequente la seconda, ch' ogni huomo fugge il male. E conciosiache'l nostro bene s'ottenga operando cõforme alla propria natura, e la Natura humana sia ragioneuole, & all'operationi ragioneuoli s'oppõgano quelle, che sono fuor di ragione; di quì ogn'huomo desidera d'operar cõ retta ragione, e fuggir'il cõtrario. E così niuno è di sano Intelletto, che nõ adduca ragione d'ogni atto suo, e non la ricerchi da altri: e tanto l'vno s'appaga dell'attioni altrui, quanto le conosce

da vera ragione guidate. Mà molto più ciò si manifesta dal vedere, che le contese nascono ordinariamente; perche ciascuno quantunque si truoui hauer' operato male, vuole nondimeno hauer rettamente operato; segno, che la retta ragione ne gli atti nostri è naturalmẽte desiderata; poiche d'essa ci appaghiamo, e le nostre operationi in lei si fermano; laonde da tali inclinationi nasce, ch'egli è naturalmente vero, che la persona, la qual opera con retta ragione, opera bene, e chi con ragione cattiua opera male. E perche l'huomo oltra l'essere ragioneuole, è ancora sociabile in maniera, ch' in vita solitaria non potrebbe viuere, ó malageuolmente; nè nasce, che naturalmente è vero ancora, che l'huomo ama la compagnia. Dal ben' vniuersale dell'huomo scédendo à i particolari, che da quello nella stessa guisa dipendono, che fanno le conclusioni speculatiue da loro primi principij, ne nasce, che considerando noi il bene, e senza l'essere non si potendo godere cosa alcuna, la Natura hà posto parimente in noi desiderio d'essere, e della nostra conseruatione; ond'è anco naturalmente vero, che ciascuno desidera d'essere, ó diciamo di viuere, e di conseruarsi. Di più perche l'huomo hà l'esser prima per se stesso, e poi in rispetto alla compagnia; di quì nascono primieramente le propositioni appartenenti alla conseruatione di ciascun particolare, e poi in riguardo à gli altri. Appresso perche la conseruatione particolare consiste primieramente, e propriamente nel mantenimento dell'Indiuiduo, e per difetto della materia non potendo esser perpetuo; ne succede seconda-

ria-

riamente il desiderio della conseruation della propria; specie, talche ne risorge, che ciascuno non solo ama la propria vita, è naturalmente l'antepone à quella di tutti gli altri, mà di più, che ciascuno ama la sua prole, e dopò la propria vita desidera la conseruatione d'essa. E così perch'alla conseruatione dell'Indiuiduo, e della spetie si ricercano gli aiuti altrui, quì formalmente hanno luogo le propositioni del Giusto naturale cauati da i fondamenti, che detto habbiamo. Laonde per conseruatione dell'Indiuiduo conuenendo (come vniuersalmente si disse) fuggir'il male, e tenersi lontano da esso, e ciò facendosi in due maniere, ò col semplice ritirarsi dal male, & ischifarlo, ó con l'opporglisi, e combattendo ributtare chi ci vuol' offendere, e priuarsi del bene; da quella vniuersal propositione, che si deue fuggir' il male, ristretta alla particolar conseruatione dell'Indiuiduo si caua, che l'huomo si deue difendere, contra chi vuol'offenderlo, e con la forza deue ribatter la forza. Appresso potendo il male appartener non solo al corpo, mà anche all'Animo, e'l male, che da altri ne può venir'all'Animo frà tutti principalissimo; essendo la nota di mancamento, che ne reca infamia, siegue, che naturalmente è vero, che ciascuno aborrisce la vergogna, e stima l'Honore. Et alla cōseruatione del corpo essendo necessario il nudrirsi, si caua similmente, che all'huomo dalla necessità del nudrimēto costretto è lecito pigliarsi dell'altrui, per quanto ricerca il bisogno suo, ò diciamo con retta ragione. E dalla conseruatione dell'Indiuiduo passando al mantenimento della spetie, per

nascer'egli dal congiungimento del maschio, con la femina, ne viene similmente la propositione del Giusto naturale, che sia conueneuole così fatto congiungimẽto per conseruatione della spetie, presupponendo però quello, che già s'è conchiuso in ogn'atto humano, con retta ragione. E di quì nascendo i Figli, e perciò il riguardo frà il generante, e'l generato, ne siegue dalla parte del Padre il desiderio dell'educatione, e delle cose pertinenti all'essere, & al ben'essere del Figliuolo. E dalla parte del Figliuolo nasce l'vbbidienza, e la riuerenza verso il Padre. E da tali naturali appetiti deriuano le loro proprie operationi, che i Figliuoli debbono essere amati, & alleuati da i Padri, e i Padri esser riueriti, & vbbiditi da i Figliuoli. Talche l'huomo dal bene particolare riuolgendosi al bẽ d'altri, & alla compagnia, & amandola, desidera di conseruarla con giouarle, e non offẽderla. E per giouarle, da quel fondamento naturale, che dalla Natura gli è mostrato, caua, che verso altrui faccia quello, che nõ vorrebbe fosse fatto verso se stesso. E cõducendosi finalmente dalle cõpagnie interminate alla perfetta, e ben regolata compagnia, ch'è la Città, principalissimo fine della Natura humana, e che da esso è naturalmente amata sopra tutte l'altre, forma propositioni corrispondenti à tali principij naturali, dicendo, che il bene publico deue esser'anteposto al priuato, e la patria à gli amici, al Padre, & à se medesimo. In modo, che nelle propositioni vniuersali naturalmente note à ciascuno di giudicio intero: riguardanti il solo interesse della particolàr persona, che nõ hà relatione à gli affari

altrui,

altrui, e fondalmentalmēte riposto (per dir così) il Giusto naturale,& in quelle, che con l'interesse della medesima persona particolare hanno congiunto quello de gli altri, & hanno relatione ad altro, e che dalle sudette propositioni fondamentali immediatamente deriuano, consiste formalmēte il Giusto naturale. Onde da quello, c'habbiamo discorso si vede, che coloro, i quali hanno riposto sotto il principio del bene humano di congiungimento del maschio con la femina, di necessità lo debbono restringere all'huomo, & alla Donna, ò vero alla retta ragione; perche d'altra maniera non sarebbe sotto il bene humano, per essere più vniuersale di esso, e sarebbe inclinatione naturale, detta impropriamente Giusto naturale, c'habbiamo commune con gli animali, e così confonderebbono l'attioni humane con l' operationi animali. E se verrà opposto, che restringendo la sudetta propositione alla ragion retta, ella patirà correttione, e perciò non conterrà il vero naturale, ch' à tutti è noto nella maniera, che s'è detto; perche questo non può essere regolato, essendo fondamento del giusto naturale, ch'è regola de gli altri Giusti, aggiungendo ancora, se pur si volse, che, col soggiungere la retta ragione, la propositione fosse naturalmente vera, seguirebbe, che tutte le propositioni attiue vegnenti da retta ragione, come quelle delle Virtù Morali conterrebbono il Giusto naturale, e le leggi scritte, che fossero con retta ragione, conterrebbono similmente l' istesso Giusto, e non potrebbono riceuere correttione alcuna, dalla qual cosa succederebbe, che'l Giusto legittimo sareb-

rebbe insieme legittimo, e naturale, e sopra di esso, essendo perciò immobile, non caderebbe niuna correttione, e conseguentemente l'Equità non haurebbe doue esercitarsi, e sarebbe vana. A queste dubitationi si potrebbe sodisfare con dire, benche la retta ragione accõpagni l'attioni virtuose, e buone, non l'accompagna però tutte nello stesso modo. Percioche tutte le propositioni raccontate non sono manifeste di loro natura, nè insieme sono manifeste à noi, com'è necessario alle propositioni, nelle quali hà il fondamento suo il Giusto naturale; percioche le propositioni Honeste, che si operano intorno alle Virtù Morali, presuppongono la cognitione d'esse Virtù, e quelle delle buone leggi positiue ricercano similmente la particolar cognitione loro; talche à tutti naturalmente non possono essere manifeste. Per la qual cosa auuengache le propositioni honeste, et insieme le leggi buone siano secondo la retta ragione, e la Natura, non contengono con tutto ciò immediatamente il Giusto naturale, quantunque da esso deriuino, e siano secondo la Natura, e così non siegue, che'l Giusto legittimo sia insieme Giusto naturale, nè perciò, che l'Equità non habbia luogo, non essendo ogni Giusto naturale. La prima propositione dunque, in cui il Giusto naturale è fondamentalmente riposto, appare (come habbiamo veduto) primieramẽte nel bene humano supremo fine della vita nostra, e primo principio delle nostre attioni. Et in esso è così chiara la bontà, e la verità delle propositioni, che possono subito esserui formate sopra; ch'ogni huomo di giudi-

cio ben dispoſto tanto le comprende, quanto occhio ſano può vedere lo ſplendore del Sole nell'aere aprico, e ſuelato. E la prima di tali propoſitioni, come s'è diſcorſo, è ogn'huomo deſidera il bene, & à queſta ſiegue, ogn'huomo fugge il male. E di quí viene poi il precetto naturale, ch' ogn'vno deue far bene, e niuno deue operar male. e'l precetto del far bene è quello, che da' Leggiſti è detto viuere honeſtamente, poſto da eſſi ne i precetti del Giuſto, e della ragione aſſolutamente. E di così fatta conditione ancora è, che ſi deue operar con retta ragione, e chi opera di queſta maniera, opera bene, e chi fà il contrario, opera male. E da queſto deriuano tutte l'altre propoſitioni vere, & honeſte, & alcune immediatamente, & alcun'altre mediatamente. Quelle naſcono immediatamente dalle prime propoſitioni, che ſono giuſte, & honeſte appreſſo à tutti, mentre ſono riconoſciute, e rifleſſe ne i loro veri, e primi principij, cioè intendendo con la retta ragione, come l'huomo, e la Donna conuiene ſi congiungano per la conſeruatione humana, e che i Figli ſi debbono alleuare, che à ciaſcuno ſi deue dare il ſuo, e tutte tutte l'altre già dette. Percioche tali propoſitioni preſe aſſolutamẽte poſſono eſſer falſe, & affatto cattiue; poſciache'l congiungerſi con qualunque Donna non conuiene, nè cõuiene farlo con altre circonſtanze lõtane dalla retta ragione. E'l medeſimo dico dell'alleuar' i Figliuoli; cõcioſiache l'alleuarli ſemplicemente ſenza diſcipline, e retti coſtumi ſia coſa beſtiale; E l'iſteſſo auuenne del dare il ſuo à ciaſcuno, poiche'l reſtituir l'arme al pazzo è ir-

è irragioneuole: onde così fatte propositioni sono all'hora assolutemente vere, e da ciascuno ben disposto dell'Intelletto conosciute, e contengono formalmente il Giusto naturale, quando sono prese congiunte col principio loro, ch'è la retta ragione. E di qui si vede, che 'l dire, che si deue fare ad altri quello, che si vorrebbe per se stesso, non è similmente vero inteso assolutamente, e che disgiunto dalla retta ragione, come si può disgiungere, è dishonesto, e cattiuo; onde cosi fatta propositione non può essere immobile, nè accettata da tutti gli huomini di sano giudicio. Percioche lo scelerato, benche voglia ad altri quello, che vorrebbe per se stesso; nondimeno volendo per se quello, che non conuiene, desiderando l'istesso ad altri, e chiamandoli à parte de suoi ladronecci, e sceleraggini, non fà cosa giusta, e perció il regolare l'amor, che si dee portar à gli altri, da quello, che l'huomo porta à se stesso, non è sempre giusta misura; mà all'hora è conueneuole, quando chi ama se stesso, lo fà con retta ragione, propria dell'huomo, da bene: come si comprenderà più chiaro, quando si tratterrà dell'Amicitia. Laonde le raccontate propositioni, intese col principio immediato della retta ragione, sono sempre vere, e non altrimenti, e da ogn'huomo di giudicio sano sono conosciute, & approuate per vere in quella guisa, che la luce del Sole, trappassando per aere sereno, e riceuuta immediatamente per ampia fenestra di qualche stanza, la rende chiara ad ogn' occhio sano, che la rimira. Altre propositioni sono poi, che non dipendendo immediatamente

dal.

dalle prime, e da quei fondamenri, che naturalmente habbiamo detto esser veri, e per verificarle, non bastando il soggiungere loro solamente, che siano secondo la retta ragione, vengono ristrette ad atti, & à circostanze particolari. Percioche trauagliando la nostra vita nell' attioni, che sono particolari, il commandar vniuersalmente le cose sarebbe stato di niun giouamento, anzi haurebbe cagionato disordine, e confusione infinita. Laonde il saggio Legislatore non s' appaga nella sua legge, in dire, che si faccia Giustitia, e ch' à ciascuno si dia il suo secondo la retta ragione; mà determina, quanto gli è possibile, in ciascun genere di cose al Giudice quello, che deue fare, e che deue dare à chi hà meritato più nella tal cosa, che à colui, c'hà meritato manco, e la pena, ch' ad vn' fallo, e quella, ch' ad vn' altro è debita. E conciosiache tal Giusto sia per le medesime circostanze variabile, non è appresso tutti nel medesimo modo; e per la varietà sua potendo alle volte riceuere interpretation contraria all'intentione contraria all' intentione dell' ottimo Legislatore, quì perció cade la correttione, e l'Equità, e tal Giusto, (come fù già chiarito) è il legittimo, che pende dall' applicatione del Giusto naturale all' attioni particolari, ò diciamo dalla risolutione dell' attioni particolari nel Giusto naturale, come nel loro principio; onde hà questo Giusto legittimo quella proportione col naturale, che tiene la luce del Sole con l' interne parti delle case, le quali non vengono illuminate immediatamente dalle finestre esposte all' aprico, mà rice-

uono i lumi da loggie, e da fineſtre molto lontane dal l'aere, ch'immediatamente è fatto ſereno dal Sole, e come ſimili ſtanze ſono tanto luminoſe, quanto ſi veggono capaci del lume del Sole, e ſono loro vicine, così tali leggi poſitiue tanto ſono giuſte, quanto s'accoſtano al Giuſto naturale: e come i lumi così fatti ſeruono ſolamente à coloro, che tali ſtanze habitano, e non ſono vniuerſali; così ſimiglianti leggi ſeruono ſolamente alle particolari Republiche, che l'hanno formate, e à tutte gli altri conuerſalmente non poſſono adattarſi. Poſſiamo dunque affermare, che le prime propoſitioni, che naturalmente habbiamo detto eſſer note à tutti, dalle quali quelle del Giuſto naturale fondalmentalmente deriuano, habbiano la ſteſſa proportione nell' attioni humane, che ritengono le prime propoſitioni indemoſtrabili nelle Scienze, e ne gli habiti contemplatiui, com'è, che di ciaſcuna coſa ſi può dire, che ſia, ò che non ſia, e che non ſi può inſieme affermare, e negare la ſteſſa coſa, e ſimili. Percioche in quella guiſa, che nelle contemplatiue le prime propoſitioni contengono la verità manifeſta, e ſono immobili appreſſo ciaſcuno, e ſopra di eſſe ſi ſtabiliſcono i fondamenti di tutte le Scienze; così ſopra i primi principij, che detto habbiamo, ſi formano le regole della vita attiua, com' anco è ageuole da vedere, mirando, che le noſtre attioni tanto ſono buone, quanto ſono prodotte dalle Virtù Morali, e quanto ſono formate dalla retta ragione principio immediato del bene humano. Mà perche i primi principij delle Scien-

ze, e de gli habiti contemplatiui riguardano materia necessaria, e quelli de gli attiui materia contingente; di quì i principij attiui sono men manifesti de i contemplatiui, e di minor certezza, e tanto sono veri, e manifesti, quanto partecipano del primo principio de contemplatiui, ch'è l'Ente. S'è dunque veduto, quali sono le proponsitioni del Giusto naturale, e da quale principio deriuano, e che l'Equità non cade sopra il Giusto naturale, perch'è immobile, & è regola de gli altri Giusti; mà corregge il Giusto legittimo, come imperfetto per mancamento della materia variabile, e per la medesima cagione cade sopra il Giusto chiamato permissiuo. E parimente habbiamo compreso, quando l'Equità habbia d'hauer luogo, e come, e donde si regoli, e che'l Giusto naturale si come mostra, quando il legittimo non si deue osseruare, così porge insieme il modo da correggerlo; e d'accomodarlo all'intentione del Legislatore, e al beneficio publico. E chi volesse finalmente ridurre il principio delle nostre attioni à quello, ch'è veramente principio di tutte le cose, e per cagione di cui ogni creatura opera; potrebbe dire, che l'huomo, frà tutti gli animali essendo ornato del discorso, e dell'Intelletto, tosto ch'all'età del giudicio peruiene, riguardando le bellezze di questo Mondo, e per la scala loro salendo al primo principio, & all'onnipotente Dio, lo riconosce, come autore di tutti i beni, e ne caua, ch'Iddio deue esser'amato, & adorato. Appresso comprendendo, che la persona quanto più se gli auuicina, & assimiglia, tanto più par-

tecipa della diuinità sua, e che colui gli è perciò più vicino, e simile, che di bontà supera gli altri; ne deriua vn'altra propositione, ch' ogn' huomo desidera d'esser perfetto. E perche perfetto non puó essere, chi nõ conseguisce il proprio bene, ne nasce la prima propositione, che già dicemmo contener fondamentalmente il Giusto naturale, ch' ogn' huomo desiera il suo bene.

Che non sia facile l'esser Giusto, è Ingiusto.
Cap. XVI.

HOra dalla moltitudine de gli atti, ch' occorrono in vniuersale nel soggietto della Giustitia, e dell'Ingiustitia, e dalle differẽze loro si può comprẽdere la falsità dell'opinione di quelle genti, che stimano, come faceuano gli Atheniesi, che fosse facile ad ogn' vno il parlare, deliberare, operare intorno alle cose appartenenti alla Giustitia, & all'Ingiustitia. Conciosiache per testimonio di Platone nel primo Dialogo d' Alcibiade, & in quello di Protagora il Popolo d' Athene, occorrendogli trattar di materie appartenenti all'arti, chiamasse solamente li particolari artefici, & accadendo poi deliberare di cose dello Stato, che senza la scorta della Giustitia non poteano esser intese, ammettessero qualunque persona, benche ignorante, al consiglio, reputassero, che'l Giusto, e l'Ingiusto fosse à tutti in maniera manifesto, che, senza dubitarui sopra, ne i maneggi del gouerno si douesse cercare solamente quelle

che

che fosse gioueuole, ch'à ciascuno fosse ageuole il farsi Giusto, & ingiusto, comūque gli piacesse. Si vede, dico, quāto si scostano dal vero coloro, che credono, com'è in potere il far'ingiuria, che così sia l'esser'ingiusti. Percioch'è ben'in nostro potere, l'offēdere altrui, percuotere, adulterare, rubbare, e far cose ingiuste, ma diuenire, & essere perciò subito ingiusto, non è riposto assolutamente in noi, mà conuien'essere disposto in vna tale maniera; percioche questo nasce dall'habito dell'Ingiustitia, il quale oltra l'operatione per elettione, come da noi è stato discorso, ricerca atti in simil maniera quasi infiniti, e continuati. Percioche se bene sono in nostro potere i principij de gli habiti, da essi, però non vengono subito prodotti i medesimi habiti, nè per essi possiamo subito conseguirli, come già discorremmo. Laonde nō è in nostro potere l'esser subito ingiusto; auuengache possiamo à nostra voglia operare cose ingiuste; e per conseguente l'habito della Giustitia nel medesimo modo non può subito essere ottenuto da noi, similmente l'huomo non si può dare à credere, che'l diuenir giusto sia ageuole, perche con facilità si comprendono le cose giuste, e le contrarie per leggi, che le prescriuano: Percioche altro è l'esser giusto, & altro intender le leggi; poich'elle non sono giuste per se, & assolutamente, mà in quanto prescriuano il modo, e l'attioni giuste, come da principio, parlando della Giustitia, si disse; talche si possono intēdere le leggi, non essendo giusto. Mà quelle sono giuste per se, che sono fatte, e distribuite giustamente, come commandano esse leggi, e l'habito della

Giustitia. E colui n' hauerà cognitione, & è giusto, che sà esercitarlo. Conciosiache le Virtù Morali, e spetialmente la Giustitia, sono indrizzate all'operatione essendo, come habbiamo veduto, ben d'altri. Così non diciamo colui hauer peritia, e cognitione della Medicina, ch'intende solamente Hippocrate, e Galeno, e che 'l Reobarbaro purghi la Collera; mà lo giudichiamo all'hora medico, quando lo veggiamo applicare i precetti della Medicina, & operare secondo l'arte. E l'applicatione nelle cose giuste dell'vniuersale contenuto dalle legge à i casi particolari, ch'alla giornata succedono, rẽde molto più difficile l'acquisto della giustitia, che nõ è quello della Medicina, cadendo forse minor numero d'applicatione nell'inequalità de nostri quattro humori, da che nascono l'infermità, che secondo Plinio sono sopra trecento, che non fanno nell'infinita moltitudine dell'attioni humane, per le quali le genti possono contrauenire alla Giustitia. E dalla facil cognitione delle leggi, e del Giusto vedere, che l'huomo giusto sia atto come l'ingiusto, ad operare cose ingiuste, come il fuggir dalla battaglia, lo star con la Donna altrui, e percuotere il compagno, e che à ciò il giusto sia tanto più disposto dell' ingiusto, quanto è più intendente di tali attioni, è al tanto falso. Percioche così fatte attioni non sono ingiuste se non per accidente, si come nella Medicina il dare i medicamenti non è sanare per se, e semplicemente, mà il darli secondo l'habito della Medicina. Il Giusto dunque non sarebbe operatione ingiusta, per esser contraria all' habito suo, e

quan-

quando la facesse per accidente, non perciò diuerrebbe subito ingiusto, operando le giuste, otterrebbe subito l'habito della Giustitia. Mà all'operare ingiustamẽte,& all'esser'ingiusto, e similmente all'operare giustamente,& all'esser giusto si ricerca l'operare d'vna tale maniera,& essendo in tal modo disposto, cioè, che tali operationi vẽgano per dall'habito buono,ò cattiuo,che sia nell'huomo. E di questa maniera l'opinioni de'volgari intorno à questa Virtù si scorgono false, e che gli huomini à voglia loro nõ possano essere ingiusti, bẽche facciano cose ingiuste,nè giusti,auuengache le facciano giuste;perche simile difficoltà è cõmune à tutti gli habiti delle Virtù,e de'Vitij loro contrari,mà molto più si vede nella Giustitia; perch'essendo sopra tutte le Morali nobile,& eccellẽte, hà il suo acquisto più malageuole de gli altri, e massime perche la sua materia assai più si spande di quella dell'altre Virtù. Conciosiache se consideriamo la Giustitia vniuersale, ella abbracci la materia di tutte le Virtù, e se vogliamo riguardare la particolare, oprando ella principalmente intorno à tutti i beni, de' quali gli huomini possono partecipare più, e meno, hà maggior campo, & in esso occorrono molto più atti, ch'à qual' altra Virtù si voglia.

Con

Con chi conuenga eſercitare la Giuſtitia.
Cap. XVII.

HAuendo veduto, che la Giuſtitia è di ſpetie diuerſe, & altra è vniuerſale, & altra particolare, e che la particolare ſi diuide in diſtributiua, e correttiua, & hanno per loro oggietto il Giuſto legittimo, ò il naturale, & hauendo chiarite tali coſe, e inſieme come eſercitando l' attione giuſte ſi diuenga Giuſto, e come facendo il contrario, ſi diuenga ingiuſto, e conſiderato, che coſa ſia l' Equità, ſopra di che cada, e inſieme l'altre dubitationi, che ſopra l' attioni giuſte, & ingiuſte ſi preſentauano; & hauendo veduto ancora, che tale Virtù è ben d' altri, eſercitaua con altri, reſta, che conſideriamo, qual ſorte d'huomini ſia ſoggietto conueneuole per eſercitare con eſſi l'attioni della Giuſtitia; perche di queſta maniera hauremo compita cognitione d' eſſa. Trauagliando dunque la Giuſtitia intorno à i beni eſterni, per compartirli altrui, come ricerca la retta ragione, l' attioni ſue, e 'l far ragione cadono ſolo, in chi puó eſſere partecipe de' medeſimi beni, & hauerne più, e manco; poſciache tal ſoggietto ſi può per conſeguente ridurre al mezo, & all' egualità. E ciò dico, perche alcune nature, come le ſoſtanze aſtratte, non ne ſono punto capaci, e frà loro non poſſono perciò naſcere atti di Giuſtitia, ne così fatte Virtù nella maniera, che ſtimauano i Platonici. E come nelle nature diuine per l' eccellenza, e perfet-

tione

tione loro non cade communione di ſimiglianti beni, nè ſono loro gioueuoli; così à gli huomini, che rispetto à gli altri ſono come Fiere per la ſceleratezza, e maluagità loro, il poſſedere, & riceuere tanto, ò quanto de' medeſimi beni, è non pure gioueuole, mà dannoſo. Percioche come i cibi ſemplicemente ſani giouano à i ben diſpoſti, e rieſcono nociui à gli incurabili, e ſi corrompono nell' huomo peccante; così li beni eſterni, che ſono ſemplicemente buoni à Virtuoſi; che ſanno rettamente vſarli, diuengono pernicioſi à gli habituati ne i Vitij, & infracidati nelle ſceleratezze; perch' eſſendo del continuo abuſati, & adoperati contra il fine loro, accreſcono ſmiſuratamente la malitia de i loro poſſeſſori. Mà li beni eſterni giouano infin' à vn certo ſegno à coloro, che ſi truouano frà le ſoſtanze diuine, e frà le Fiere. E queſti ſono gli huomini ſecondo la Natura humana diſpoſti, & atti à ridurſi alla mediocrità; & in eſſi per conſeguente cadono l' attioni della Giuſtitia, e'l far ragione; e per tali mezi ſi conſerua il commercio, e la ſalute humana:

Come s'acquiſti la Virtù della Giuſtitia. *Cap.* XVIII.

PAſſiamo hora à ragionare del modo, con che ſi deue conſeguire la Giuſtitia. Fù dunque moſtrato, che ci ſono due Giuſtitie, l'vna vniuerſale, e l' altra particolare; e dicemmo inſieme, che l'vniuer-

ſal' è la ſteſſa con l' aſſoluta Virtù Morale; & erano. differenti in queſto; che la Virtú vniuerſale haueà riguardo alla perfettione della propria perſona, e terminaua in eſſa, mà la Giuſtitia vniuerſale oltra la propria perfettione abbracciaua di più il bene altrui, & ad eſſo era indrizzata, oſſeruando le leggi della perfetta Republica, e che così era chiamata ancora Giuſtitia legale. Il modo dunque d' acquiſtar la Giuſtitia vniuerſale è l'ottenere prima la compita Virtù Morale; e come ſi faccia, s' è già veduto, hauendo noi diſcorſo della maniera, che in ogni attione, & affetto debbiamo ridurre l'appetito ſenſitiuo alla madiocrità, ſecondo, che preſcriue la retta Ragione. La medeſima Virtù riuolgendoſi poi al bene altrui, & all' oſſeruanza delle leggi di giuſta Republica, diuiene Giuſtitia vniuerſale, e legale. Percioche l'huomo non riſtretto alla Republica, nè ad alcuna cõpagnia determinata, e perfetta, e della ſola perfettione ſua appagandoſi, può molti atti produrre lodeuoli, & honeſti, che riſtretto à compagnia determinata, & à Republica perfetta, ſono biaſimeuoli, e cattiui. E ciò verrà chiarito con l'eſempio di Zeleuco, il quale eſſendo Principe de i Locreſi, fece vna legge, che coloro, i quali commetteuano Adulterio, foſſero acciecati; ond' eſſendo caduto ſuo Figliuolo in così fatto errore, ſupplicato da i ſudditi à perdonargli, per non contrauenire interamente alla legge, e per compiacere in parte alle preghiere del popolo, & anche (com' è credibile) all' affetto paterno, ſi contentò, che d'vn

ſol

sol'occhio il Figliuolo fosse priuo, supplendo egli, con farsene cauar' vn' altro, à quello, di che al Figliuolo faceua gratia. Hora Zeleuco considerando in compagnia indeterminata, doue non fosse stata imposta così fatta pena à gli Adulteri, senza dubbio mirando quello, che 'l debito particolare hauesse ricercato, con seuera riprensione correggendo il Figliuolo, senza passar' à pena corporale, haurebbe sodisfatto all'officio paterno, & operato honestamente. Mà considerandolo ristretto alla Republica de Locresi, e che doueua mirare il ben publico, non bastaua la sola rigorosa correttione, nè anche il priuarlo d'vn sol' occhio; mà era necessario esseguire precisamente la legge. Talch' egli fù ben tenero, e compassioneuole del male del Figliuolo, mà non già Principe giusto. Perche dunque la Virtù assoluta diuenga Giustitia vniuersale, i propri atti deuono essere ridotti al beneficio, e seruitio publico, all'osseruanza intendo delle leggi della perfetta Republica, e così la misura della bontà loro deue esser presa dal concordare con esse leggi, e non dal nostro particolar' interesse; posciache douendo operare come giust' assolutamente, simigliante attione ci conuiene propriamente come à Cittadini, e parti dell' ottima Republica, e non come ad huomini da bene particolarmente. Nè già è conueniente, che l' huomo da bene, e il Cittadino dell' ottima Republica siano la stessa cosa in sostanza; tuttauia per essere differenti ne i loro riguardi, e relationi, ritengono ancora operationi differenti in esse, come

gradi della ſcala, che mentre ſeruono à ſalire, ne conducono alle ſtanze del Signore, e mentre ſeruono à ſcendere, e n' incaminano al cortile; auuenga che ſiano la ſteſſa coſa in ſoſtanza. E queſto ſia detto della Giuſtitia aſſoluta, & vniuerſale. E perche la Giuſtitia particolare trauaglia (come fù già riſoluto) intorno al guadagno, e alla perdita di quelle coſe, delle quali le genti poſſono partecipar più, e meno nel commercio, e per conto del viuer Ciuile, che ſono gli Honori, i danari, e la ſalute; per ottenere la Giuſtitia particolare, ſarà da indirizzare quelle Virtù particolari, che s'affaticano intorno alle ricchezze, à gli Honori, & alla ſalute, è ſimilmente al beneficio altrui. E così doue la Liberalità conſidera il diſpenſar'il danaio ne più, ne meno di quello, che ricerca la propria poſſanza ne' proprij biſogni, e per gli Amici, e (moralmente parlando) non riguardi il beneficio del nemico; la Giuſtitia richiede, che 'l danaio ſia diſpenſato in modo, che venga data quella parte à ciaſcuno, che gli è douuta, & ancorche 'l poſſeſſor' in ciò doueſſe rimaner pouero; tuttauia come giuſto lo ſarebbe. Onde l' Imperatore M. Aurelio à coloro, ch'à ripudiar Fauſtina lo conſortauano, riposſe, che col rifiuto ſarebbe conueneuole darle ancora la dota, e l'Imperio, che per cagione di lei poſſedea, moſtrando, che la Giuſtitia richiedea, ch'à Fauſtina, auuengach' impudica, ſi reſtituiſce il ſuo. E così fatto proponimento terrebbe il Giuſto con gli amici, co i domeſtici, e con gli ſtranieri, dando à gli amici
ci

ci, quando la Giustitia lo ricercasse, & à se stesso ancora più grauezze, e spese, e minor guadagno, & à gl' inimici allegerimento, & vtile maggiore. Se la Giustitia particolare dunque trauaglia intorno al guadagno, & al danno, che nel commercio si può riceuere, e se nel danaio, nell'Honore, e ne gl' interessi della persona è riposto l'vno, e l'altro; & intorno à tali soggetti, e materie trauaglia la Magnificenza, la Modestia; la Magnanimità, la Mansuetudine, e la Beneficenza, potremo per auuentura dire, che così fatti habiti esercitati per seruitio altrui produrrāno la giustitia particolare in quella guisa, che dicēmo l'vniuersale esser prodotta dall'assoluta Virtù riuolta al bē publico; E conciosiache la Giustitia vniuersale, e la particolare sieno indirizzate al ben'altrui, e spetialmente al commune, e l' huomo in ciò rettamente si porti, mentre vestendosi la persona publica, e riputandosi parte del publico, toglie i principij del suo mouimento dalla medesima Republica, e non da se stesso, come separato da essa; però il modo di conseguire tali Virtù sarà il donarsi tutto al publico, non tenendo affetto alcuno buono, ne cattiuo verso le cose proprie, nè verso gli Amici, nè contra i Nemici, se non quanto ricerca l' interesso della Republica. E perche 'l viuere rettamente à se stesso cagiona solo il proprio bene, e'l viuer rettamente à gli altri apporta il bene d'esse, e di se stesso insieme con più chiaro splendore; di quì (come già dicemmo) la Giustitia vniuersale è più degna, e più riluce della Virtù assoluta. E posciache 'l do-

donarsi ad altri, e pigliar dal publico regola nel suo viuere, accettando per buono, e per cattiuo quello, che da esso è giudicato tale, essendo assai più malageuole, che non è il dipender da se stesso solamente, benche conforme all'honesto: quindi molti nel loro viuer priuato riescono compiti, che nel publico poi mancano, e sono contrarij à se stessi; com' auuenne à Pompeo, c'hauendo fatta vna legge, per la quale era vietato pagar per li rei, mosso dal particolar' interesse dell'Amicitia, che tenea con Planco, e con Flacco, lodò l'vno, e l'altro, mostrandosi perciò meriteuole d'esser punito per lo suo proprio giudicio. E tanto basti del modo di conseguir la Virtù della Giustitia.